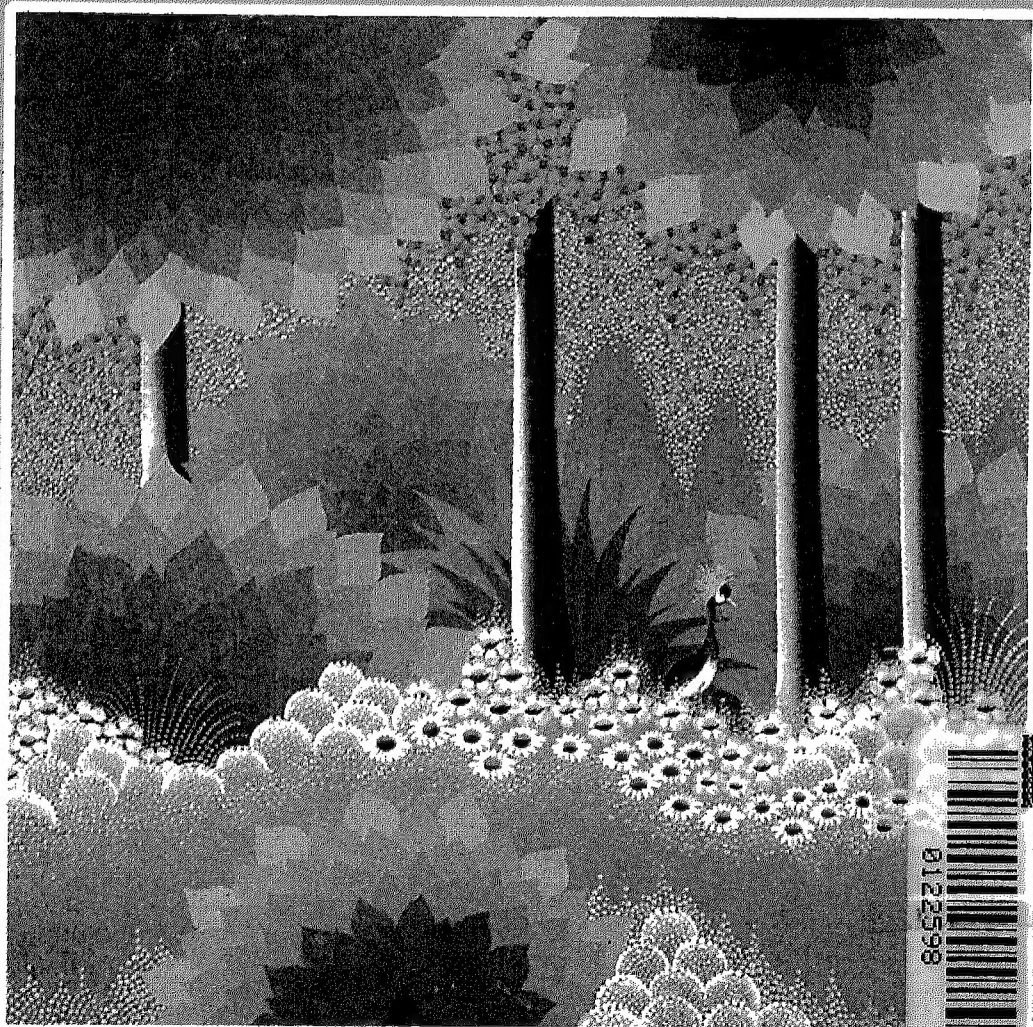


الأمل و اليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ



المركز
للدراسات والبحوث
في الفلسفة

دكتور
عطيات أبو السعود

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف. ولا يجوز نشر أى جزء من هذا الكتاب أو
أعاده طبعه أو تصويره أو اختزاله ماوته العلمية بأية صورة وون
موافقة كتابية من المؤلف

الناشر: منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حذى وشركاه

٤٤ ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون / فاكس : ٤٨٣٣٣٠٣

الأمل واليوتوبيا في فلسفة إرنست بلوخ

تأليف
دكتور هـ/ عطيات أبو السعود
١٩٩٧

الناشر
مركز الدراسات والبحوث
بجامعة القاهرة

المقدمة

" الأمل واليوتوبيا عند ارنست بلوخ " موضوع هذا البحث . وقد يتبادر إلى ذهن سؤال عن علاقة كل منهما بالآخر ، أى علاقة البشر وأمانهم باليوتوبيا التى تعطى انطبعا أوليا بأنها بناء عالم مثالى في الخيال ، وكأن الأمل يرتبط بالخيال الذى قد لا يحققه على الإطلاق . وليس هذا بطبيعة الحال هو هدف البحث ، ولذا يجب البدء بتعريف كل منهما . أما الأمل فهو تعبير عن تطلعات الجنس البشرى إلى حياة أفضل في المستقبل ، يسودها الإخاء والمساواة وتقوم على أساس من العدل في ظل مملكة للحرية ، وأما اليوتوبيا فهى النظام الذى يحقق هذه التطلعات في مكان ما على هذه الأرض . وليس المقصود باليوتوبيا هنا هى الترجمة الحرفية للكلمة التى تعنى " لا مكان " لأن اليوتوبيا موضوع هذا البحث هى يوتوبيا عينية قابلة للتحقيق وفق شروط داخلية وخارجية ، أى شروط ذاتية وموضوعية تجتمع في لحظة تاريخية ملائمة توفر شروط تحققها .

وقد تم اختيار هذا الموضوع لأهميته الشديدة في عصرنا الحديث الذى اتفقت الآراء على أنه عصر أزمة كبرى . وغالبا ما تبرز فلسفة الأمل في العصور التى يغلب عليها التوتر والاضطراب وتزداد فيها الصراعات . وقد شهد القرن العشرون حربين عالميتين وحروبا أهلية لاحصر لها ، وخيبة آمال في ثورات كبيرة وآمال عظيمة ، فلا بد أن يكون هناك بعث لروح الأمل ، ولابد أن يكون الأمل - ونحن على مشارف الألف الثالث للميلاد - هو المطلوب الأساسى والمشروع . أما لماذا " الأمل واليوتوبيا عند ارنست بلوخ " على وجه التحديد ، فلم يكن هذا أيضا من قبيل الصدفة أو العشوائية ، إذ لا يوجد فى عصرنا فيلسوف تغنى بالأمل مثلما فعل هذا الأخير ، حتى لقد وضعه - أى الأمل - عنوانا لأهم كتبه على الإطلاق وهو " مبدأ الأمل " ، كما أنه - أى بلوخ - يعد أكبر فيلسوف يوتوبى في القرن العشرين أهاب بالإنسان أن يمسك بهذا المبدأ الذى تحول عنده إلى مبدأ للمسئولية التى يحملها الإنسان على عاتقه ليحقق بإرادته الثورية آماله وأحلامه في يوتوبيا واقعية وعينية .

ومنهج البحث هو المنهج التحليلي النقدي ، لأن بلورة النسق الفلسفى الكامل لفلسفة الأمل قد استلزم التحليل والشرح والتفسير والنقد ، كما أن هذا النسق لم

يقدم من قبل إلى المكتبة العربية - التي لم تعرف من كتب بلوخ سوى الترجمة العربية لكتاب " فلسفة عصر النهضة ". وكان من الضروري - نظرا لضخامة هذا النسق الذي ضم التراث البشرى في داخله - تقديم الإطار النظري الكلى وإسقاط تفاصيل كثيرة لا تخل بالهيكل العام لفلسفة بلوخ . وقد كانت هناك صعوبة كبيرة في استخلاص البنية الفلسفية ، وترجع هذه الصعوبة إلى أن بلوخ قدم مشروعا فلسفيا ضخما وطموحا لا يفتقر فقط إلى الاتساق والتماسك ، بل يتسم أيضا بالغموض والإبهام بسبب صياغته في لغة معقدة يصعب فك رموزها ، وأسلوب يغلب عليه المجاز ويكثر من استخدام الصور الشعرية والأسطورية والمصطلحات الصوفية . وقد زاد من هذه الصعوبة الطابع العام للفكر الألماني الذي لا يعرف في كثير من الأحيان بساطة العرض وسهولته ، بل يميل دائما إلى التعقيد والتكثيف والتجريد باعتبارها - في نظر المفكرين الألمان - دليلا على عمق الفكر وأصالته ، مما جعل بلوخ لفترة طويلة غير مقروء خارج ألمانيا ، بل وغير مقروء أيضا من أبناء وطنه - باستثناء الصفوة من المتخصصين والمتقنين - ويرجع هذا إلى صعوبة فهمه من قبل المتقف العادى.

غمر بلوخ نسقه الفلسفى في تفاصيل هائلة من التراث البشرى بأكمله ، وعرض لكل فروع المعرفة من فلسفة وفن وأدب وموسيقى وشعر ، كما عرض لحضارات العالم ودياناته القديمة بحيث يمكن القول بأنه آخر المفكرين الموسوعيين في القرن العشرين . وأفرط أيضا في استخدام المصطلحات والعبارات اليونانية واللاتينية والأقوال والمأثورات القديمة التي لم تعد تستخدم الآن في محاولة لحياتها وإضفاء معانى جديدة عليها إلى الحد الذى يمكن معه القول بأنه أوجد في اللغة الألمانية قاموسا ثقافيا خاصا لفلسفته ، كما أسرف باعتباره ناقدًا أدبيا في الوقت ذاته في استخدام الصور الفنية (الاستعارة والتشبيه والكناية والرمز) التي زادت من غموض لغته.

وكان من الضروري للتغلب على هذه الصعوبات إسقاط تفاصيل جزئية واستطرادات كثيرة كان من الممكن - في حالة تتبعها - أن تخرج بالبحث عن السياق المرسوم له . كما كان من الضروري استخلاص النسق الكلى لفلسفة الأمل

وتقديمه بالعرض والتحليل أولا ثم بالتعقيب النقدي على بعض التفاصيل والجزئيات التي استلزمت الوقوف عندها وتم نقدها في موضعها . وأخيرا ينتهي العرض التحليلي الكلي بتقييم عام في خاتمة نقدية للإطار العام لفلسفة الأمل واليوتوبيا .

ينقسم البحث إلى ستة فصول تتدرج في خط تصاعدي بدءا من حياة بلوخ إلى عرض البناء النظري لفلسفته في الأمل ، ثم محاولة تطبيق هذا النسق النظري على التاريخ البشري المنظور إليه نظرة يوتوبية . ويتناول الفصل الأول " حياة بلوخ ونواة تفكيره اليوتوبى " ويقدم تعريفا بالفيلسوف وعصره. وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : حياة بلوخ ومؤلفاته ، وفيه عرض تاريخي لحياته وأسفاره وعلاقات الصداقة التي جمعتها ببعض فلاسفة عصره وأدبائه ، والتعريف بمؤلفاته وأعماله . ثانيا : المؤثرات الفكرية في فلسفته ، وهي عديدة ومتنوعة منها مؤثرات فلسفية كالفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، والفلسفة الكلاسيكية الألمانية من ياكوب بوهميه هيغل وشيلنج ، والفلسفة الماركسية التي تركت بصماتها على الطابع العام لتفكير بلوخ ، ومؤثرات أدبية كالحركة التعبيرية التي غلب أسلوبها الأدبي على لغة بلوخ الفلسفية ، ومؤثرات دينية وخاصة التراث الصوفي المسيحي واليهودي وفكرة الخلاص. ثالثا : مدخل إلى فلسفته ومفاهيمها الأساسية وفيه تعريف بأهم المقولات التي قام عليها النسق الفلسفي للأمل واليوتوبيا ، مثل مقولات الـ " ليس - بعد " وما قبل الظهور و " الإمكان " و " الأمل " و " الامام " و " الجديد " و " الأقصى " .

ويتناول الفصل الثانى " البناء الانثروبولوجى للأمل " وهو الجذر الأول من فلسفة الأمل الذى يصور انعكاس الوعي بالـ " ليس - بعد " على الذات البشرية. وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : نشأة الوعي ، وفيه تتبع لظواهر الوعي البشرى منذ بدايته الأولى عند الطفل ، ويعرض لنظرية في نشأة الوعي من الدوافع ، وأهمها وأولها الجوع ، فهو الذى يدفعنا ويحركنا إلى الأمام . كما يتتبع آثار الحلم البشرى بأبعاده المختلفة وأنواعه ، وكيف تطور الوعي بالـ " ليس - بعد " من أحلام اليقظة . ثانيا : طبقات الوعي ، ويعرض لطبقات

الوعى المختلفة ومنها ما قبل الوعى ، وهو اللاوعى بالمعنى الفرويدى أى المكبوت أو المنسى ، والوعى بالـ " ليس - بعد " وهو الوعى بشىء جديد لم يأت بعد أو بشىء يرجح حدوثه بناء على شروط ذاتية وموضوعية محددة ، وهو ما يسمى الوعى بالمستقبل . ثالثا : معوقات الوعى بالـ " ليس - بعد " ، ويشمل المعوقات المختلفة التى تحول دون ظهور وعى الـ " ليس - بعد " إلى النور ، ومنها العائق التاريخى الذى يسلم بوجود التام والكامل منذ البداية ، الأمر الذى يجهض كل محاولة للتقدم نحو الجديد ، ومنها النزعة الرومانسية ، إذ استعبدتها الماضى حين اعتبرت أن الكمال كله كان فى الماضى . ومنها اليوتوبيات الاجتماعية التى لم تكن قادرة على التطور بسبب النزعة السكونية التى سادتها . كل هذه المعوقات حالت دون ظهور الوعى بالـ " ليس - بعد " الذى لا يمكن اكتشافه بفعل التذكر ، بل بالحدس الذى يؤدى وظيفة يوتوبية .

ويتناول الفصل الثالث " البناء الانطولوجى للأمل " ، وهو الجذر الثانى من فلسفة الأمل الذى يمثل البناء الانطولوجى لنظرية الـ " ليس - بعد " أى لنظرية الوجود الذى لم يتحقق بعد ، وينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : انطولوجيا الـ " ليس - بعد " ويعرض لأربعة مفاهيم انطولوجية أساسية تدل على حركة الواقع الجدلى للمادة والتاريخ وتكشف عن صيرورتها نحو تحقيق الأمل اليوتوبى . مفهوم " اللا " المتعلقة بمبدأ الوجود ، وهى ليست نهائية ولا مطلقة وإنما تعلن عن نفسها فى حالة الجوع بوصفها افتقارا أو لا تملك ، ولذلك فهى مغروسة فىنا وتسعى دائما للخروج من حالة الكمون عندما تنطلق اللا وتخترق الجوع لإشباعه . ثم تتحول " اللا " المتكررة والكائنة فى " هنا والآن " إلى الـ " ليس - بعد " الكائنة بطبيعتها فى المستقبل . فعندما تعبر " اللا " عن السخط على الصورة التى صار إليها الشىء المفتقد تظهر الـ " ليس - بعد " اليوتوبية وتتخذ صورة السلب الذى يدفع الحركة الجدلية قدما ، وبذلك تتحول " اللا " إلى الـ " ليس - بعد " التى تتطلع بدورها إلى " الكل " المرتبط بعلاقة ذات هدف بكل من " اللا " والـ " ليس - بعد " . أما علاقة هذين الأخيرين بالعدم فليست علاقة بهدف ، لأن هذا العدم أبعد ما يكون عن العدم المتضمن فى السلب الجدلى الذى يسلب كل ما قد صار ليبلغ به مرحلة جديدة . فالإحباط والفشل هما الخطر الدائم الذى يتهدد كل عملية جدلية ، ويشير

كل من العدم و الكل إلى الاتجاه الذى يوجه الـ " ليس - بعد " إما سلبا فيكون " العدم " وإما إيجابا فيكون " الكل " . ثانيا : مقولة الإمكان التى تدور في فلكها مقولة الـ " ليس - بعد " ، ولها طبقات متعددة تعكس درجات المعرفة والإدراك :

١- الممكن الصورى وهى بناءات أو تركيبات لغوية ممكنة على مستوى القول لكنها بغير معنى على الإطلاق . ٢- الإمكان الموضوعى من الناحية المعرفية ، ويتمثل هذا الإمكان في الصيغ والتركيبات التى تعبر عن اعتقاد أو ترجيح يقوم على مبررات تؤيده ، لكن هذا التبرير المعرفى لم يصل بعد إلى النضج الكافى لجعل الإمكان موضوعيا ، أى أن الإمكان هنا مشروط بصورة جزئية ، والذى يميزه عن غيره من أشكال الإمكان هو المعرفة الموضوعية الجزئية بشروطه - أى بالشروط التى تجعله ناضجا للتحقيق . ٣- الإمكان الموضوعى من جهة الموضوع نفسه ، ويتميز الإمكان في هذا المستوى بأنه ينصب على شروط الموضوع نفسه التى لم تظهر بشكل كاف ، ويتم الانتقال من المعرفة بالموضوع إلى الموضوع نفسه ، أى إلى الخصائص والعوامل الداخلية والخارجية التى تشارك مشاركة إيجابية فى إنضاج صيرورته وتحقيق إمكاناته . ٤ - الإمكان الواقعى في الواقع نفسه وهو المادة التى تظهر كل الأشكال الكامنة في رحمها بفضل الصيرورة الدائبة فيها . ٥- تحقيق الإمكان ، وهو تلاقى العامل الذاتى مع العامل الموضوعى في إطار الشروط والقوانين التى تعين ذلك الإمكان ومدى قابليته للتحويل دون مبالغة أو تغليب لأحد العاملين المتشابكين على الآخر ، وبهذا يتحقق صنع التاريخ وتظهر إمكاناته في صورها المختلفة ، ويتغير المجتمع والطبيعة من جذورها . ثالثا : انطولوجيا المادة ، ويتناول مفهوم المادة عند بلوخ ، فليست المادة هى الكتلة الصماء ، وليست هى المادية التى ينظر إليها المثاليون ورجال الدين نظرة التعالى والأزدراء ويسلبونها حق الميلاد الذى أعطى لها منذ عهد الفلاسفة قبل سقراط . بل صارت هى الأم الأزلية التى خرجت من رحمها الأزلى الأشكال المتجددة باستمرار ولم تزل تخرج منه دون أن تستنفذ إمكاناته أبدا . وبذلك وضع بلوخ الأساس المادى الطبيعى ليوتوبيا الواقعية ، واعتنق المفهوم الارسطى للمادة وتتبع تطوره عند ما يسمى باليسار الارسطى من ابن سينا وابن رشد وابن جبريول وحتى ممثلى هذا الاتجاه في أواخر العصور الوسطى ، ومن جوردانو

برونو في عصر النهضة حتى اسبينوزا في القرن السابع عشر إلى أن اكتملت المادية الجدلية والتاريخية في الفلسفة الماركسية.

يتناول الفصل الرابع " جدل الزمان والتاريخ " ويعتبر الجدل بجانب الإمكان - كأسلوب وجود ، والزمان - كشكل وجود - من أهم التحديدات أو المقومات الانطولوجية للموجود الذي لم يوجد بعد ، باعتبار أن الجدل هو منطق الزمانية ومنطق الصراع والتغير في الجوهر المادى للعالم . وينقسم الفصل إلى ثلاثة أقسام : أولا : الجدل عند بلوخ ، ويعرض باختصار لمسار الجدل في تاريخ الفلسفة ، وكيف أثبت الجدل وجوده كمنهج في تاريخ الفكر الفلسفى . ومع ذلك يدلنا تاريخ الجدل على توجهه صوب الذات مرة - كما عند أفلاطون قديما وكانط حديثا- وصوب الموضوع مرة أخرى - كما عند الفلاسفة قبل سقراط قديما وأوغسطين في العصور الوسطى وبرونو في عصر النهضة وحتى اسبينوزا في العصر الحديث - إلى أن جمع هيجل بينهما عندما قدم نموذجا للمنهج الجدلى بمعناه الموسوعى والكونى الشامل ، وقضى على ثنائية الفكر والوجود التى وضعها الفكر الفلسفى طوال تاريخه ، وثنائية المنطق والميتافيزيقا والمعرفة والوجود. وعلى الرغم من ذلك فإن إيقاع الجدل عند هيجل - القائم على فكرة التذكر - يختلف عن الجدل المادى عند بلوخ ، فهو يظل عند هذا الأخير حركة تحمل مالم يتحقق بعد وينبغى تحقيقه في داخلها باستمرار ، ولذلك فهو جدل القلق ، أى عدم التحقق وعدم الامتلاء النهائى . ثانيا بنية الزمان التاريخى ، ويعرض الجذور العميقة لمشكلة الزمانية في الفكر الفلسفى قديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره . فهناك الزمان الدائرى في الفكر اليونانى ، والزمان المستقيم - وهو زمان الأديان - في الفلسفة الوسيطة التى عبرت عن الفكر الدينى كما عند أوغسطين ، والزمان المطلق في العلوم الطبيعية التى أقام صرحها إسحاق نيوتن ، والزمان كبعد رابع كما عند أينشتاين في النظرية النسبية ، ثم الزمان الذاتى في الفكر المعاصر كما عند برجسون وهوسرل وهيدجر ، حتى نصل إلى الزمان التاريخى عند بلوخ حيث تتفاوت سرعته وكثافته من ناحية الامتلاء بالمضمون وحيث التداخل العميق بين الزمن الفلكى والكونى الذى لا يخلو من التطور والصيرورة الكيفية المتجددة ، وبين زمن التجربة الإنسانية التى تصنع التاريخ البشرى المتجدد باستمرار . إن آفات

الزمان المختلفة ليست متجانسة ، وإنما هى في معظم الأحيان متفاوتة تفاوتاً كبيراً عن بعضها البعض ، فأشكال الماضى من ناحية تاريخ الطبيعة ، وأشكاله من جهة تاريخ البشرية لا يسيران في خط واحد . بل إن التاريخ البشرى نفسه توجد فيه عصور تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور ومعانيه المختلفة في الاقتصاد والفن والتقىة الخ . ثالثاً اللحظة الممتلئة ، وفيه تتبع للحظة التى يتحد فيها الذات والموضوع والوجود والماهية ويتحقق فيها الوجود الاسمى غير المغترب . ويبدأ بلوخ في البحث عن مغزى الوجود في اللحظة الممتلئة من خلال الأعمال الأدبية وأهمها " فاوست " جوته ومقارنتها بـ " دون كيشوت " سرفانتيس . وفاوست هو المثال الاسمى للرجل اليوتوبى ، والرمز المجسد للقلق اليوتوبى المغامر إلى ما وراء الحدود والمخاطر للبحث عن الجديد ، وهو رمز التعطش الدائم للمعرفة . وفى فاوست تنطلق الإرادة الثائرة وتتشكل في العالم ومن خلاله للوصول إلى القصد اليوتوبى أى لحظة الوجود الكامل والمطلق . أما دون كيشوت فهو من أهم الشخصيات الأدبية - بعد فاوست - التى سعت للوصول إلى اللحظة التى تحقق فيها وجودها الاسمى ، ولكن إرادته الضعيفة - على العكس من فاوست - أخفقت في التوسط مع العالم الخارجى ، فانفصلت عن الواقع العيى الذى كانت تعيش فيه ولم تصل للحظة المنشودة أبداً . ويبحث بلوخ عن اللحظة الممتلئة في الخير الاسمى الذى هو نهاية سلم القيم أو المثل العليا . وإذا كانت هذه القيم قد ظلت لفترة طويلة قيماً ذاتية أى نابعة من عقل الإنسان ، فإن للمشكلة جانباً موضوعياً تتفاعل معه ولا يمكن فصله عن الوعى أو الإرادة . ولذلك فإن عملية التقييم لا تعتمد على الوعى المعيارى نفسه بل تعتمد كذلك على الموضوعات التى تزود هذا التقييم بالمحتوى المادى . ويستمر البحث عن اللحظة الممتلئة في الديانات سواء القديمة منها أو السماوية ، وفى الديانة الاغريقية القديمة تحولت لحظة الوجود الاسمى إلى ما يمكن تسميته بالديانة الفنية كما تمثلت في التراجيديات الاغريقية ، أما لحظة الوجود الاسمى في الديانة المصرية القديمة فهى لحظة الصمت والسكون والثبات ، وهى الأمل في الخلود وفى التوحد مع أوزوريس . وأما الديانة الرافدية القديمة فقد ربطت الأمل أو الخلاص بالإله المسيطر على الدورة الفلكية المتكررة ، وأما في الديانة الصينية فالكونفوشوسية تجد لحظة الوجود الاسمى في الاعتدال والتزام الحد ، والتأوية وجدها في " عدم الفعل "

للاتحاد مع التاو أو طريق السماء . وأما الديانة الإيرانية القديمة - الزرادشتية - فقد وجدت اللحظة الممثلة في الصراع بين النور والظلام ، وفي الديانة البوذية الهندية تمثل الوجود الاسمي في لحظة تدمير العالم أو في لحظة الخلاص بالانطفاء وهو ما يسمى بالنيرفانا. وأما عن الديانات السماوية فقد كانت اللحظة الكبرى في "الديانة اليهودية" هي لحظة الخلاص ووعد الإله بلحظة يوتوبية للخلاص في سماء جديدة وأرض جديدة . وفي الديانة المسيحية تجلت اللحظة الممثلة في قيام المسيح من القبر وصعوده إلى السماء وكأنه مرساة الأمل التي تأخذ البشر معها ليكونوا مثل الإله وتلك هي بشارة الخلاص المسيحي . ويأتى مضمون اللحظة الممثلة في الدين الإسلامي في الخضوع لإرادة الله ولكتابه الكريم والسير على سنة رسوله . وأما في التجربة الصوفية حيث تختفى الثنائيات الحادة بين الأنا واللا-أنا ، وبين الذات والموضوع ، فتسمى هذه اللحظة بالآن الأبدية أو اللحظة الخالدة . ويتم التبادل بين كل من اللحظة والأبدية في وحدة جدلية هي اللحظة الأسمى التي لم تعد موجودة في الزمان بل تكون " الآن " فيها دائمة ، وتكون الـ "هنا " في كل مكان . وأخيرا اللحظة الممثلة في الموت أو بمعنى آخر في الصور الخيالية المفعمة بالأمانى التي رسمتها الأديان للحياة بعد الموت . لقد نظرت الديانة المصرية القديمة للموت على أنه بداية الحياة الحقيقية ، واعتبرت أن الخلود هو لحظة الوجود الاسمي ، أما عن الموت في الكتب المقدسة فلم تظهر فكرة الخلود في الديانة اليهودية إلا في مرحلة متأخرة ، ولم يكن الموت هو اللحظة الأسمى في الديانة المسيحية بل البعث أو القيامة من الموت ، لأن المجيء الثانى للمسيح هو لحظة الوجود الأسمى . ومع النزعة الرومانسية اختفى الخوف المعتاد من الموت وأصبح نوعا من التغيير والراحة الأبدية . ويرفض بلوخ فكرة الموت كما جاءت في الديانات والحضارات السابقة، كما يرفض فكرة الخلود من هذا المنظور الدينى الساكن ، ويرى أن لحظة الوجود الأسمى أو لحظة الخلود الأعظم ما هي إلا لحظة الفعل أو العمل والإبداع . فإذا كان الموت هو سلب الوجود ، فإن مجيء الموت هو الذى يضفى على اللحظة قيمتها ، كما أن لحظة الامتلاء والسعادة القصوى لن يوقفها الإنسان - لفرط طموحه واتساع أمله - ولن يخاطبها على لسان فاوست " تريثى قليلا ، فما أجملك " ، لأن من الممكن -

مهما تصورناها ذروة الإمكان - أن تتكرر على الدوام في صور لا تنفد جذتها ولا ينتهى تنوعها .

ويتناول الفصل الخامس " تجليات الأمل في اليوتوبيات التاريخية " ويعرض لتجلى الأمل وتتبع بذوره فيما يمكن تسميته باليوتوبيات التاريخية ، أى في تاريخ التقنية والكشوف الجغرافية والفنون المختلفة . وقد انقسم هذا الفصل الى ثلاثة أقسام : أولا : التجلى اليوتوبى في تاريخ التقنية ، والتي بدأت في العصر اليونانى مع الميثولوجيا عندما سرق بروميثيوس النار ليعطيها للإنسان مانحا إياه سر التقنية ، وتوسطت الطاقة لتحول الإنسان المقهور إلى إنسان صانع . وعندما عجزت قدراته المادية والعلمية - في العصور القديمة والوسيطه - عن اختراع أشياء عينية لتحقيق حياة أفضل ، لم تعجز مخيلته عن اختراعها في الخيال . وفى عصر النهضة تحول هذا السحر إلى ما يسمى بالسيمياء التى استخدمت السحر والتجيم لفك رموز الطبيعة كما عند باراسلس وياكوب بوهمه ، إلى أن تأسست في القرن السابع عشر والثامن عشر الجمعيات السرية التى زعمت أنها تملك معرفة سرية بالطبيعة والدين . وتقف يوتوبيا فرنسيس بيكون على رأس اليوتوبيات التى حررت التقنية من أسرها السحرى ، مما جعلها أول يوتوبيا للتقنية تميزت بالتفاؤل وكشفت عن إمكانات هائلة أثبت تحققها في المستقبل صدق حدسها ، كما قدم توماسو كامبانيلا " مدينة الشمس " التى تميزت بحدس يوتوبى أضيف على التقنية رؤية مستقبلية ، وقد حقق التقدم العلمى والثورة الصناعية أغلب صور التقنية التى رسمها خيال كامبانيلا . ثم كانت المادية الآلية بقوانينها الحتمية فظهرت تقنية مغتربة منذ البداية عن قوى الطبيعة ، ونشأت بينهما علاقة قائمة على الاستغلال والافتقار إلى التوسط والى العلاقة الجدلية التى يجب أن تقوم بين المجتمع البشرى والعالم المادى . ثانيا : التجلى اليوتوبى في الكشوف الجغرافية ، فعلى الرغم من أن الاكتشافات الجغرافية بدأت لأغراض تجارية ، إلا إنها تحولت إلى نوع من اليوتوبيات الجغرافية ، فلكى يكون الاكتشاف يوتوبيا عينية لابد أن يتعلق بالمستقبل . وقد عيّنت اليوتوبيات الجغرافية في المقام الأول باكتشاف طرق وأراض جديدة بحيث أصبحت اليوتوبيات الأخرى مدينة لهذه الكشوف ، وارتبط تاريخ الكشوف الجغرافية لفترة طويلة من الزمن بالأساطير التى تبحث عن أرض الذهب وجنة

عن . ولذا كان الهدف اليوتوبى من بعض الرحلات هو السعى وراء الحلم الأسطورى أو الجنة الأرضية التى حددها الكتاب المقدس في أورشليم ، ولذلك ظل الشرق لفترة طويلة هو قبلة اليوتوبيا الجغرافية . ثم ارتبطت الكشوف الجغرافية منذ هنرى الملاح وكولمبس من بعده بالظروف الاقتصادية، فلم يعد الهدف هو جنة عدن بل أصبح هدفا اقتصاديا . ويفضل التقدم العلمى الهائل تجاوزت الكشوف الجغرافية الأرض وما عليها وتحولت الآمال إلى الفضاء الواسع بعد أن تحررت الأجساد البشرية من الجاذبية الأرضية ، فكانت رحلات استكشاف الكواكب الأخرى ، على الرغم من أن هذه الأرض التى يحيا عليها البشر مازالت تتضمن داخلها عالما أفضل وليس علينا إلا البحث عنه بين الكائنات البشرية وعلى هذه الأرض . ثالثا : التجلى اليوتوبى في تاريخ العمارة والفنون ، ويتناول هذا القسم ١- التجلى اليوتوبى في فن العمارة ، فقد عبر هذا الفن عن أحلام مفعمة بالأمانى كما في جدار بومبى الرومانى ، ثم خضع - كسائر الفنون والعلوم الأخرى - لسيطرة السلطة الدينية في العصور الوسطى، فعبر عن صور ورسوم مستوحاة من الكتاب المقدس . وصاحب التغيرات السياسية والاقتصادية والدينية التى حدثت في عصر النهضة ، صاحبها تحول في الفنون يعكس ما تمتعت به الطبقة الحاكمة وكبار التجار وأمرأء المدن من مظاهر ثراء وفخامة ، فتحول الفن من الكنائس إلى القصور البديعة ، وأصبحت المناظر الطبيعية - و ليست الدينية - هى مجال فن العمارة ، وتحول الفن القوطى - الخاص بطراز الكنائس - إلى فن الباروك الذى تميز بنزعة التكلف مثله مثل فن الروكوكو من بعده ، إلى أن تحولت العمارة فى العصر الحديث إلى إنشاءات مجردة ومدن بلا حياة وسيطر عليها سكون العالم الآلى ، فأصبحت غريبة عن الإنسان كما أصبح الإنسان مغتربا عنها . وبذلك لم تحقق اليوتوبيا المعمارية هدفها في تشكيل المكان بشكل أكثر جمالا ، ولم تستشرف مكانا أكثر ملائمة للإنسان لبناء " وطن " انسانى جديد -٢- التجلى اليوتوبى فى فن التصوير، ويعد التصوير من خلال الأضواء والظلال والتكوينات والأبعاد والزوايا من أقدّر الفنون على استشراق المستقبل وإلقاء الضوء على أشياء لم توجد بعد في عالم الواقع . وقد مر التصوير بمراحل تطور مختلفة كشف في كل مرحلة منها عن بعد من أبعاده اليوتوبية الكامنة في داخله ، فإذا ابتعدنا عن المرحلة الزمنية التى كان الفن فيها خادما للدين ، وجدنا أن الفن الهولندى قد

عبر عن موقف من الحياة لا ترفع فيه ، وفى نهاية العصور الوسطى ظهرت في الصورة أبعاد مفتوحة على العالم الطبيعي وتصوير المنظر المفتوح المفعم بالأمل للإحياء بالامتداد الهائل لعالم لامتناه . ثم تحول الرسم إلى التصوير في أماكن طبيعية أكثر اتساعا وانفتاحا في الهواء الطلق لإرضاء الذات البشرية التواقفة للرحيل لعالم أفضل -٣- التجلى اليوتوبى في الأعمال الأدبية ، وفيه محاولة لتلمس العنصر اليوتوبى والاهتداء إلى بعد الأمل في عملين أدبيين كبيرين هما " الكوميديا الإلهية" لدانتى و " فاوست " لجوته ، فكانت الأولى رمزا للسكون الأبدى الثابت أى ليوتوبيا مكانية مغلقة ليس لها مستقبل ، وكانت الثانية نابضة بالوعى الحى الإرادى أى أنها يوتوبيا زمانية متحركة . وننتهى من هذا إلى أن تقييم العمل الفنى لابد أن يكون في حدود ما يحمل هذا العمل من بعد يوتوبى ، أى بقدر ما يعبر مضمونه عن الأمل الكامن فيه .

ويتناول الفصل السادس " تجليات الأمل في اليوتوبيات الاجتماعية " . وينقسم إلى ثلاثة أقسام : أولا : يوتوبيات العصور القديمة والوسيطه ، ويتناول هذا القسم ١- جمهورية أفلاطون وكيف انها كانت أبعد ما تكون عن الديمقراطية وعن الطبيعة البشرية ، إذ فاقت كل النظم اليوتوبية في سكونيتها وبعدها عن اليوتوبيا الإنسانية ، وبقيت أقرب إلى تقرير واقع اجتماعى قائم بالفعل -٢- الرواقية والدولة العالمية، فقد نادى الرواقية بدولة عالمية تجمع كل البشر في وحدة عالمية هدفها الانسجام الكامل مع الطبيعة -٣- يوتوبيا الكتاب المقدس ، وأثر الرواقية على ماقد نلمسه من خط يوتوبى في الكتاب المقدس ٤- مدينة الله للقديس أوغسطين ، حيث قدم أوغسطين صورة يوتوبية في كتابه " مدينة الله " أبرز فيها التاريخ في شكل صيرورة للخلاص تربط آدم بالمسيح على أساس من الوحدة الرواقية للجنس البشرى ، وهى صورة هدفها جعل البشر قديسين ، أى أنها يوتوبيا انعقدت فيها الآمال والأحلام على ميلاد روحى جديد لأغلبية البشر، وان كانت هذه الأحلام والآمال لا تتجه اتجاها حقيقيا إلى المستقبل ٥- مملكة الإنجيل الثالث ، ليواخيم الفيورى الذى نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ ليودع اليوتوبيا في المستقبل التاريخى ، ثانيا : يوتوبيات عصر النهضة ، وينقسم هذا القسم إلى : ١- يوتوبيا توماس مور ، التى تعد أول صورة حديثة للأحلام المفعمة بالأمانى لشيوعية - ديمقراطية نمت

مع بداية القوى الرأسمالية ، كما هى تعبير عن نزعة ليبرالية حرة ذات مضمون ديمقراطى انسانى -٢- مدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا ، وهى يوتوبيا قائمة على النظام وعلم التنجيم . والمقابلة بين يوتوبيا مور ومدينة الشمس لكامبانيلا هى مقابلة بين الحرية والنظام ، ويجب أن تفهم العلاقة بين الحرية والنظام في إطار جدلى مادي لكى تنتهى إلى اليوتوبيا العينية . ثالثا : يوتوبيات العصر الحديث ، وينقسم هذا القسم إلى : ١- اليوتوبيا والحق الطبيعى ، ويعرض لحقيقة العلاقة بين الحق الطبيعى - بما ينشده من عدل وتأکید للكرامة الإنسانية - واليوتوبيات الاجتماعية - بما تنشده من سعادة بشرية . فكلهما يؤمن بأن الوجود الحاضر يجب دفعه للأمام لكى يتحرر من كل الظروف التى تعوق فتح الطريق لحياة أفضل . ٢- اليوتوبيات الفيدرالية ، التى يمثلها كل من روبرت أوين وشارل فوربيه ، ثم ظهرت يوتوبيات مركزية - حيث تنوعت الأشكال اليوتوبية في تلك الفترة - ذات تنظيمات اقتصادية كبيرة ونزعة جماعية صناعية عند كاييه وسان سيمون وأتباعه . ٣- الصهيونية ويوتوبيا الأرض الجديدة - القديمة ، وهى يوتوبيا قائمة على العرقية والعنصرية الدينية ، وحام حلمها اليوتوبى حول فلسطين وأخذت من الماضى وضعا بعينه لتضعه أمامها وتسعى لتحقيقه في المستقبل ، وكان هذا المستقبل في اليوتوبيا الصهيونية ينشأ من الماضى -٥- الماركسية واليوتوبيا العينية ، لقد سعت اليوتوبيا السابقة كافة إلى تحقيق العدل وبناء عالم أفضل ، ولكن ندر بينها من امتلك إرادة التغيير واكتشف التوسط التاريخى مما أسفر عن يوتوبيات تأملية مجردة . وإصلاح العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل وبالنظرة الجدلية إلى الواقع مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية . وهذا ما فعلته الماركسية في رأى بلوخ . وينتهى الفيلسوف الاشتراكي إلى أن تاريخ اليوتوبيا ليس إلا تطورا تدريجيا لهذه النزعة التى اكتملت - في رأيه - في الماركسية ، ومعها تقدمت الاشتراكية من اليوتوبيا إلى العلم . وقد جسد ماركس بشكل مادي توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث في جدل الإنتاج ووضع الأسس المادية لجدل التاريخ ، وألغى الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وبين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى . إنها يوتوبيا عينية بسبب ارتكازها على عنصرين أساسيين هما توجهها للمستقبل وارتباطها بإمكانات

حقيقية موضوعية كامنّة في الواقع الفعلى ، وإن لم تتحقق بعد في العالم الخارجى .

إن الأمل النابع من خطة علمية مدروسة والمرتبطة بالممكن الوشيك التحقق هو أفضل ما في حياة الإنسان ، بشرط أن يرتبط بالمعرفة الدقيقة بالواقع مع الممارسة العملية . ولا يمكن أن يزدهر العقل بغير الأمل ، ولا يمكن أن يتكلم الأمل بغير العقل ، لأن وحدتهما وحدة ضرورية . والأمل الصحيح يتوسط النزوع التاريخى كما يتم في العالم وعن طريقه ويتجه نحو هدفه وهو تحقيق " المجتمع الإنسانى الحر " . وإذا كانت الماركسية - في رأى بلوخ - هى المعنية بتحقيق الهدف النهائى للأمل وهى الفلسفة الوحيدة القادرة على تحقيق الحلم اليوتوبى ، فإن نزعه التفاؤلية وإصراره على الأمل حتى اللحظة الأخيرة من حياته لم يحجبا عنه رؤية الواقع الفعلى وتجاربه المريرة ، ولم تغفل عينه عن المصاعب " الموضوعية " التى تواجه تحقيق الأمل المتجدد ، ولهذا لم يغب عنه أن من الممكن أن يخيب الأمل في الأمل لأنه لا يتعامل مع وقائع ثابتة ، بل مع مسار تاريخى جدلى لا يمكن له أن يتوقف ، ولهذا يتطلب الأمل في المستقبل دراسة جادة لكل الشروط الذاتية والموضوعية التى تساعد على إظهاره إلى النور . وينتهى البحث بملاحظات نقدية ختامية تتناول التقييم العام للنسق الفلسفى الكامل لفلسفة الأمل واليوتوبيا عند إرنست بلوخ وتحاول أن تبين أنها فلسفة معاصرة وحية - على الرغم من جوانب النقد الكثيرة التى يمكن أن توجه إليها - خاصة بعد الزلزلة الأخيرة للتطبيق الاشتراكى للفلسفة الماركسية .

وأخيرا عسى أن يكون هذا البحث قد وفق بعض التوفيق في تقديم مفكر معاصر يثير إشكالات معاصرة لا نستطيع أن نبقى بعيدين عنها : كآزمة الماركسية وسقوط حلمها - على الأقل مؤقتا - وأهمية النقد الفلسفى ، والتأكيد على الحرية والديموقراطية وكرامة الإنسان الفرد ، والتفكير اليوتوبى المستقبلى، فما أحوج أمّتنا العربية - في مرحلتها الراهنة - إلى هذا البعد المستقبلى الهام .

الفصل الأول

حياة بلوخ ونواة تفكيره اليوتوبى

ارنست بلوخ Ernst Bloch فيلسوف ألماني وناقد أدبي وفني ، يعد من أهم الماركسيين الجدد في القرن العشرين ، قامت فلسفته على نزعة إنسانية خالصة لتحرير البشرية من العبودية ، ووصفها بأنها فلسفة الأمل. وبلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكرى عصره الماركسيين الذى عرف نفسه بأنه فيلسوف يوتوبى ، ووصف اشتراكيته بأنها " يوتوبيا عينية " تمتد جذورها في الإمكانيات التاريخية⁽¹⁾ ، كما أن عرضه وتحليله لصور الأمل المختلفة عبر التاريخ قد أعطاه اسم " فيلسوف الأمل " ، كما جعل كتابه " مبدأ الأمل " واحدا من أهم الكتب الأساسية في الفلسفة المعاصرة . ومع ذلك يمكن القول بأنه لم يكن فيلسوفا بالمعنى التقليدى ، بل بالمعنى العينى والثورى . لقد اتجه تفكيره على الدوام إلى التغيير ، كما تركز اهتمامه على التأثير في الظروف السياسية وتوجيهها نحو تحقيق الأمل الذى يمثل محور فلسفته وغايتها . وللاقتراب من فكر هذا الفيلسوف لابد من إلقاء الضوء على حياته ومؤلفاته ومصادر فكره وتحديد أهم المقولات والمعالم الأساسية في فلسفته.

أولا : حياة بلوخ ومؤلفاته :

١- حياته: ولد بلوخ في اليوم الثامن من شهر يوليو عام ١٨٨٥ بمدينة لودفيجزها فن الصناعية الواقعة على نهر الراين في الجنوب الغربى لألمانيا. وهو ينحدر من أصل يهودى ، وكان أبوه ماكس بلوخ موظفا بالسكك الحديدية في هذه المدينة الصناعية التى كانت معقلا لعمال المصانع الفقراء . فتح بلوخ عينيه على شقاء هؤلاء العمال وبؤسهم ، وأدرك منذ طفولته التناقض الحاد بين قبح مدينته الصناعية وبؤسها وبين فخامة مدينة مانهايم وثرائها على الجانب الآخر من نهر الراين ، ففى الأولى أكبر المصانع الألمانية وحولها العشش والأكوخ الفقيرة التى تعج بالعمال الكادحين ، وفى الثانية أكبر وأفخم المسارح الألمانية المحاطة

(1) Kellner, Dougals, in: Thinkers of the Twentieth century London, Macmillan. (1983.P.71 (Article : Bloch) .

تكوين بلوخ الاشتراكي ، وأحد أسباب انشغاله بالأفكار التقدمية والثورية منذ صباه ودفاعه عنها ، كما كان أحد أسباب إعجابه بروسا لوكسمبورج^(١) (١٨٧١-١٩١٩) وشخصيتها المتحررة . وكان هذا الفيلسوف الذي سحره الجمال في اللغة والفكر فأنجذب إليه بكل كيانه ، قدر عليه أن يحيا وسط القبح والتلوث والضباب المتصاعد من أدخنة المصانع على نهر الراين الذي طالما تغنى الشعراء الألمان بجلاله الملكي

(١) " Rosa Luxemburg " عرفت باسم شهيدة الاشتراكية - اذ اغتيلت في الخامس عشر من شهر يناير سنة ١٩١٩ - ولم تتخل طوال حياتها القصيرة عن إيمانها بإمكان قيام الثورة الاشتراكية وضرورتها ، ولأعن اقتناعها بأن النشاط العلمي - وقد تمثل عندها في نقد الاقتصاد الرأسمالي - هو الشرط الأساسي لممارسة النشاط السياسي . ولدت سنة ١٨٧١ في زاموش في بولندا في عائلة يهودية ثرية من تجار الأخشاب ، وقتلت سنة ١٩١٩ في برلين ، ولذلك بقي نشاطها السياسي والعلمي مزدوجا باللغتين البولندية والألمانية . درست القانون في زيوريخ وحصلت على الدكتوراه برسالة عن التطور الصناعي في بولندا عام ١٨٩٧ . ثم استقرت في ألمانيا وشاركت في الصحافة الاشتراكية بمناقشتها الحادة لآراء إدوارد بيرنشتين الذي اتهمته بالرجعية لمطالبته بالإصلاح الاجتماعي بدلا من الثورة الحاسمة التي لم تتوقف عن دعوة الطبقة العمالية الكادحة للوعي العلمي بها قبل الكفاح الثوري لتحقيقها ، مستفيدة في ذلك من مشاركتها في الثورة الروسية الأولى (١٩٠٦) . ولما شعرت بنذر الحرب العالمية الأولى أخذت تدعو الجماهير وتمشد صفوف اليساريين لمقاومتها ، مما جعل العسكرية الألمانية تعتقلها عدة سنوات (من ١٩١٥ إلى ١٩١٨) . رحبت بقيام ثورة أكتوبر الروسية بكتاب بهذا العنوان - لم ينشر إلا عام ١٩٢٢ بعد وفاتها - ووجهت فيه الانتقادات إليها بسبب الحجر على حرية الرأي ، لأن الحرية - على حد قولها في هذا الكتاب (أى الثورة الروسية) - " هي على الدوام حرية التفكير الآخر " ولأن تحقيق الاشتراكية والدفاع عنها يحتاج إلى إطلاق كل القوى والطاقات والتعبير عن كل المواقف ، حتى مواقف المخالفين والمنشقين التي يمكن مواجهتها وتجاوزها عن طريق الحوار الحر . شاركت في أواخر سنة ١٩١٨ وأوائل سنة ١٩١٩ في تأسيس الحزب الشيوعي الألماني، واغتيلت في الخامس عشر من شهر يناير بعد سحق الثورة التي اشتعلت في نفس الشهر . من أهم مؤلفاتها : " المشاكل التنظيمية للديمقراطية الاشتراكية الروسية " وقد ضمنته نقدها لنظرية الحزب أو التنظيم عند لينين ، " الاضراب الجماهيري والحزب والنقابات " ، " تراكم رأس المال - مساهمة في التفسير الاقتصادي للاستعمار " ويعد كتابها الأساسي .

(Metzler Philosophen- Lexikon. Stuttgart, 1989 . s. 106-107 .)

وصفائه العزى ، والذي رآه بلوخ فى طفولته وصباه وهو ينساب بطيئاً
ملطخاً ببقع الزيت الكثيفة^(١).

كان بلوخ متعدد الاهتمامات الثقافية، وقد أقبل في مطلع شبابه على
قراءة الفلسفة أثناء زياراته المتكررة لمكتبة مدينة مانهايم الغنية - المقابلة
لمدينة لود فيجزهافن - وكان شغفه بالكتب الفلسفية والسياسية أحد أسباب
قراءته المبكرة لفشته وهيجل وشيلنج. وبدأ دراسة الفلسفة والموسيقى
والفيزياء عام ١٩٠٥ في جامعتي ميونخ وفيرتسبورج التى حصل منها
على درجة الدكتوراه عام ١٩٠٨ برسالة عن فيلسوف التاريخ هيزيش
ريكتر (١٨٦٣ - ١٩٣٦). تحت إشراف الفيلسوف وعالم النفس أوزفالد
كولبه (١٨٦٢ - ١٩١٥). ثم انتقل للإقامة في برلين التى عاش فيها
من سنة ١٩٠٨ حتى عام ١٩١١، وتعرف على فيلسوف الحياة
والاجتماع جورج زيميل (١٨٥٨ - ١٩١٨) وأخذ يتردد على
محاضراته وندواته. وفى إحدى قاعات البحث التى كان يقيمها هذا الأخير
تعرف على فيلسوف الجمال الماركسى جورج لوكاتش (١٨٨٥-١٩٧١)
، وتوثقت بينهما عرى صداقة قوية كان لها تأثير عظيم على كل منهما ،
وكثرت أسفارهما معا وفى صحبة جورج زيميل وبخاصة إلى إيطاليا .
وفى عام ١٩١٢ أخذ بلوخ يتردد على مدينتي جارميش Garmisch
وهايدلبرج حيث كان يقيم لوكاتش^(٢)، وحيث كان الاتفاق بينهما في
الأفكار شبه كامل في تلك الفترة من حياتهما ، ثم لم يلبث الخلاف الفكرى
العميق أن دب بينهما بعد ذلك بسنوات قليلة . وقد عكرت صفو هذه
الصداقة خصومة شديدة وصلت إلى حد المعارك الجدلية اللاذعة التى
سيشار إليها في حينها ، ولم تعد العلاقة لصفائها الأول إلا عندما أهدى
بلوخ كتاب " المشكلة المادية " إلى صديق شبابه لوكاتش .

(١) Markun , Silvia : Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und
Bildkumenten Dargestellt Von . S . M. Hamburg , Rowohlt , 1977 S.12-13

(٢) Neville and Stephen Plaice , Paul Knight : in principle of Hope , Translators
introduction . Oxford Basil Blackwell. 1986 P.XX.

وفى هايدلبرج أصبح بلوخ أحد رواد حلقة فيلسوف الاجتماع ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) ولكن هذا الأخير ابتعد عنه لزمعه أن بلوخ يعتبر نفسه من رواد مذهب الخلاص ولتشككه في أفكاره الصوفية. وفى عام ١٩١٣ اقترن بلوخ بزوجته الأولى اليزافون شترتسكى التى كانت تعمل بفن النحت وتوفيت سنة ١٩٢١ ، وقد كتب إلى صديقه يواخيم شوماخر فى سنة ١٩٤٣ رسالة يقول فيها إن اليزا قد أحبتة وأمنت بفلسفته إيماناً مطلقاً لا يقل عن إيمانها بالكتاب المقدس ، حتى لقد راحت تفسره من خلال فلسفته ، كما تفسر فلسفته من خلاله. ويبدو أنها صدقت كذلك تصديقاً مطلقاً بأن له رسالة يبلغها للبشرية ، وهى رسالة التبشير بالخلاص القادم والوعد باليوتوبيا العينية التى ستحقق الأمل الذى امتلأ به قلبه الشاب فى ذلك الوقت .

أنفى بلوخ من الخدمة العسكرية لعدم صلاحيته فعاش معظم سنوات الحرب العالمية الأولى فى جرون فالد Grunwald قبل أن ينتقل إلى برن عام ١٩١٧ ، وأعلن معارضته الشديدة للحرب وللتجنيد الإجبارى . وفى عام ١٩٢١ ذاع صيت بلوخ كأديب وكاتب منتظم فى الصحف الرئيسية فى برلين ، وتعرف على الشاعر والكاتب المسرحى برشت (١٨٩٨ - ١٩٥٦) وربطت بينهما صداقة قوية . ويرجع انجذاب كل منهما للآخر إلى نزعتهما الماركسية الإنسانية وغير المتمزمتة^(١) . وفى ذلك العام نفسه ، - أى عام ١٩٢١ - توفيت زوجته الأولى اليزا كما سبق القول ، - وقد كان لنزعتها الصوفية أثر كبير على أهم أعماله المبكرة وهو " روح اليوتوبيا " ١٩١٨ - بدأت سلسلة من الأسفار تنقل فيها بين سويسرا وإيطاليا وتونس التى زارها عام ١٩٢٦ ، وكانت هذه الزيارة هى أول اتصال مباشر لبلوخ بالعالم الإسلامى ، تعرف خلالها على الإسلام الذى تضمن فى رأيه " صوراً مليئة بالأمنيات واللحظة الموعودة " التى أفرد لها فصلاً مستقلاً فى كتابه الأكبر " مبدأ الأمل " بجانب الفصول التى كتبها عن التراث اليهودى والمسيحى . ورجع بلوخ إلى برلين عام من الفلاسفة والأدباء والنقاد أمثال برشت وأدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) -

Neville plaice and Others : Ibid . p.XXI.

الذى كتب عن مؤلفات بلوخ بإعجاب شديد تحت عنوان " موسيقى بلوخ الكبرى " - وقالتر بنيامين (١٨٩٢ - ١٩٤٠) الناقد الأدبى الماركسى الذى شارك بلوخ اهتمامه بالتراث الصوفى وبالقبالة ^(١) بوجه خاص .

وعندما استولت النازية على السلطة فى ألمانيا عام ١٩٣٣ ، استأنف بلوخ أسفاره من جديد، ورحل إلى زيورخ فى سويسرا ومنها إلى فيينا حيث تزوج عام ١٩٣٤ زوجته الثانية كارولا المعمارية البولندية. ورحلا إلى باريس ثم إلى براغ ومكثا بها من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٨ حيث ولد ابنه جان عام ١٩٣٧ ، حتى أنتهى به المطاف هو وزوجته وابنه إلى الهجرة النهائية إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٣٨ حيث بقى هناك ما يقرب من عشر سنوات ، عاش خلالها فى حالة من الانطواء الشديد وخلت حياته من الأصدقاء - باستثناء صديقين هما الموسيقى هانز آيزلر ويواخيم شوماخر - وبدأ فى هذه الفترة من حياته فى تأليف أهم كتبه على الإطلاق وهو " مبدأ الأمل " الذى أهدها إلى ابنه جان روبرت . وقد حاول أن ينشره فى أمريكا تحت عنوان " أحلام حياة أفضل " ولكن خاب أمل فيلسوف الأمل ، فلم يحظ الكتاب

(١) القبالة Cabbala : هى علم التأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود ، والاسم مشتق من كلمة عبرية تعنى " قبول " أو " التقبل " أو ماتلقاه المرء عن السلف . وكان يقصد بالكلمة التراث الشفوى لليهودية فيما يعرف باسم الشريعة الشفوية ، ثم أصبحت من أواخر القرن الثانى عشر الميلادى تعنى الاشكال المتطورة للتصوف و " العلم الخاص " فى اليهودية . وقد أطلق العارفون بأسرار القبالة على أنفسهم لقب " العارفين بالفيض الربانى " لاستنادهم الى تفسير أفلاطونى محدث وغنوصى يفترض أنه يقضى إلى معرفة غنوصية أى معرفة باطنية بأسرار الكون وبنصوص العهد القديم ، فضلا عن ادعاتهم فهم الجزء الباطن من التوراة الشفوية التى كان يشار إليها هى ذاتها بالقبالة . وقد استوعبت القبالة عناصر كثيرة من التراث الشعبى والتفكير الاسطورى فى اليهودية . ويعرف جرشوم سولم - أحد علماء التصوف اليهود - القبالة بأنها صرفة بمقدار محاولتها فهم طبيعة الله من خلال التأمل والمعرفة الاشراقية ، التى تأخذ شكل معرفة كونية ، وأنها لا تفهم الصوفية بمعنى ذوبان الذات الانسانية فى الذات الالهية ولكن بالمعنى الثيوصوفى أى معرفة الله عن طريق الكشف الصوفى أو التأمل الفلسفى أو كليهما .

(د. عبد الوهاب المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تصنيفي وتفسيري جديد . مادة القبالة . تحت الطبع) .

بأى اهتمام أو تعاطف من الثقافة الأمريكية التي طالما أشار إليها بلوخ باشمئزاز في ذلك الكتاب . لم تكن حياة بلوخ سهلة ولا ميسورة في الولايات المتحدة الأمريكية ، ولم يستطع أن يتعاطف مع ثقافتها أو يحس بأدنى صلة تربطه بنظامها الرأسمالي ، إذ رأى فيها استمرارا للفاشية التي تركها وراءه في أوروبا. وزاد من إحساسه بالعزلة في الولايات المتحدة ابتعاده عن بقية الفلاسفة الألمان مثل أعضاء مدرسة فرانكفورت الذين اختاروا الولايات المتحدة منفى لهم أثناء الحكم النازي . لقد التقى معظم هؤلاء الفلاسفة حول الروائي الكبير توماس مان وتجاهلوه ، كما تجاهله هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) مؤسس مدرسة فرانكفورت ^(١) ، وضمن عليه بالعمل في معهد الأبحاث الاجتماعية الذي انتقل في ذلك الحين إلى الولايات المتحدة ، على الرغم من النفوذ الكبير لأدورنو - صديق بلوخ القديم - والمكانة التي كان يتمتع بها في المعهد . وربما كان سبب التجاهل هو فتور العلاقة بينهما في الثلاثينيات فعاش بلوخ في الولايات المتحدة - معقل الرأسمالية - يعاني الحرمان والعوز حتى اضطرت زوجته كارولا إلى العمل نادلة في البداية ، ثم التحقت بمكتب للعمارة لتوفير الحاجات الأساسية للأسرة وإعانتها على المعيشة ^(٢) . وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥ وجهت الدولة الاشتراكية الجديدة في ألمانيا الدعوة إلى بلوخ لتولى كرسي الفلسفة في جامعة ليبزج ، وقبل الدعوة عام ١٩٤٨ لكى يحيا في البلد التي شرعت في بناء المجتمع الاشتراكي . وعاد بلوخ إلى ألمانيا وهو في الرابعة والسنتين من

(١) تتألف " مدرسة فرانكفورت " من مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليساريين . بدأت نشاطها في أوائل الثلاثينيات من هذا القرن ، وأسسها ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) وقد اكتسبت اسمها من مدينة فرانكفورت (على نهر الماين) التي أقاموا فيها معهدهم الشهير " معهد البحوث الاجتماعية " قبل هجرتهم إلى الولايات المتحدة الأمريكية في فترة الحكم النازي ثم عودتهم إلى نفس المدينة الألمانية مرة أخرى عام ١٩٥١ . (انظر : عبد الغفار مكاوي : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد وتعقيب نقدي . الكويت ، جامعة الكويت ، حويلات كلية الآداب . الحولية الثالثة عشر ، الرسالة الثامنة والثمانون ، ١٩٩٣) .

Neville and Others : Ibid . p. XXIV.

(٢)

العمر، حالما بمجتمع جديد معاد للفاشية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية . وقد احتل في البداية مكانة مرموقة كفيلسوف رائد ، وصدر الجزء الأول والثاني من " مبدأ الأمل " في عامي ١٩٥٤ و ١٩٥٥ على التوالي ، ومنح الجائزة القومية لجمهورية ألمانيا الديمقراطية . غير أن صدمته في تطبيق التجربة الشيوعية في ألمانيا الشرقية (سابقا) واصطدامه باستبدادها وببروقراطيتها جعلها موقفه الفلسفي والسياسي غير متوافق مع الحزب الحاكم ، إذ كان لاتجاهه الماركسي اليوتوبى المنفرد أثر كبير في غضب الماركسية الرسمية على الرغم من تعاطف اليسار الجديد في ألمانيا الغربية مع فلسفته . وبدأ صراعه مع ببروقراطية الحزب الشيوعي واعتراضه على إهدار الحقوق الإنسانية والديمقراطية . وأدان الأوضاع السيئة في ألمانيا الشرقية في خطبته في مؤتمر الأكاديمية الألمانية للعلوم عام ١٩٥٦ ، كما وجه نقده الشديد لدعاية الحزب الشيوعي الألماني في ذلك الوقت - وقد كان يتبع سياسة موسكو الحرفية واتهمه - أى الحزب - بنسيان الفرد العيني الحى لحساب المجموع المجرد^(١)، ويتضح من هذا النقد أنه أصبح من المستحيل على بلوخ التقاهم مع هذا الحزب أو الانضواء في صفوفه، حتى لقد اتهمه فالتر اولبرشت - رئيس الحزب آنذاك- بأنه لا يلتزم بالمبادئ الماركسية في تدريسه ، وأن فلسفته اليوتوبية تتجاهل حقيقة الصراع الطبقي وتتساق وراء مثالية " الهدف البعيد " وهو ما ترفضه الماركسية الرسمية التى تعتبر نفسها قد حققت العالم الأفضل ولذلك ترفض اليوتوبيا والتفكير اليوتوبى من أساسهما . ومنذ ذلك الحين بدأ الهجوم على بلوخ من قبل الفلاسفة الرسميين وممثلى الايديولوجيا السائدة ، وأوقف عن التدريس وأحيل بالقوة إلى المعاش عام ١٩٥٧ . واعتبر منذ ذلك الحين - مثل سقراط قديما - مفسدا للشباب . ولولا تدخل أحد معارفه في المكتب السياسى لدخل

(١) Horster Detlef : Bloch Zur Einführung . Hamburg , Junius Verlag , 1987 . s. (١)

السجن ^(١) . ثم حيل بينه وبين المشاركة في الحياة الأكاديمية في ألمانيا الشرقية ، ففرض عليه الصمت ، وخضعت مؤلفاته لرقابة السلطة السياسية ، واعتقل عدد من تلاميذه ، وعاش في عزلة لا يختلط إلا بالأصدقاء المقربين ، وإن كان قد استمر - على الرغم من ذلك - في الكتابة فظهر الجزء الثالث من " مبدأ الأمل " عام ١٩٥٩ .

وبينما كان بلوخ يزور ألمانيا الاتحادية في عام ١٩٦١ لإلقاء بعض المحاضرات في جامعاتها فوجئ ببداية بناء سور برلين الشهير الذى ظل يفصل بين شطرى ألمانيا حتى عام ١٩٨٩ ، فقرر البقاء في الغرب ، واستجاب لدعوة من جامعة توبنجن للتدريس بها ، واختار العيش في هذه المدينة لارتباطها بأسماء شيلنج وهيجل وهلدلن ، ولكنه عاش في هذه المدينة الألمانية الغربية الرأسمالية متمسكا بنزعة الاشتراكية ، حانقا على الرأسمالية حتى النهاية . غير أن جو العداء الذى أحاط به ، والافتراءات التى بدأت تتوالى عليه ، وعدم ارتياحه للحياة في ظل الرأسمالية - على الرغم من تمتعه بالحرية الشخصية التى حرم منها في البلد الذى كان يزعم أنه يبنى الاشتراكية - كل هذا لم يمنعه من مواصلة الكفاح في ألمانيا الاتحادية ضد قوانين الطوارئ ، وحرمان التقدميين من التعيين في وظائف الدولة ، كما لم يمنعه من القيام بواجباته العلمية والأدبية ، فكرس وقته لتلاميذه ، وناصر الحركة الطلابية . وبقي موقفه من النظام الشيوعى في الاتحاد السوفيتى موقفا متحفظا ، إذ عارض النزعة الستالينية ، وحذر على الدوام من أن روسيا لم تصل بعد إلى النضج السياسى وأنها مازالت في مرحلة انتقالية ، كما أكد أنها بعيدة عن " المملكة النهائية " التى يقصد بها " مملكة الحرية " المتعلقة بفكرته اليوتوبية الأساسية . لم يزر بلوخ الاتحاد السوفيتى رغم الدعوات التى وجهت إليه ، واكتفى بالثناء على ما اعتبره الجانب الإيجابى في الثورة الروسية ، وهى التطورات التى واكبت الثورة في فنون الباليه والرقص والفنون الشعبية وصناعة السينما . والمهم أن بلوخ لم يعتبر النظام

Ibid : S.24

(١)

الشيوعي الروسي نموذجاً رائداً ، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك عندما دعا - في أواخر حياته - النظم الشيوعية الأخرى إلى الابتعاد عن هذا النموذج ومقاومة السيطرة السوفيتية عليها ، وذلك على أثر الأحداث التي وقعت في تشيكوسلوفاكيا ومناصرته للنظام الاشتراكي في براغ . ولكنه لم يتردد كذلك عن معارضة النظام الاستعماري الأمريكي وإدانة التدخل الأمريكي في فيتنام بكل قوة. ^(١) وساند - وهو في الثانية والتسعين من عمره - الدعوة إلى عقد جلسات محكمة " راسل " ^(٢) للمرة الثالثة ، كما انضم هو وزوجته لمنظمة تهدف لمساعدة ضحايا القهر والاضطهاد علي مساعدة أنفسهم ، وكتب نداء قبل وفاته بأسبوعين يحذر فيه من أخطار القنبلة النيوترونية .

حظى بلوخ في مدينة توبنجن بأسمى درجات التكريم . وعلى الرغم من أن صوته لم يكن مسموعاً خارج ألمانيا - إذ لم يترجم إلى العالم الناطق بالإنجليزية إلا متأخراً ، ولم تظهر الطبعة الإنجليزية لـ " مبدأ الأمل " الذي يعد خلاصة نسقه الفلسفي إلا عام ١٩٨٦ - إلا أنه كان يشغل في بلده مكانة رفيعة ، حتى أصبحت صورة " الفيلسوف ذي الغليون " علامة من علامات مدينة توبنجن التي توفي فيها في يوم ٤ أغسطس من صيف عام ١٩٧٧ بعد إصابته بالعمى في سنوات عمره الأخيرة ، وبعد الانتهاء من اعداد الطبعة الكاملة لأعماله .

٢- مؤلفاته :

كان " روح اليوتوبيا " هو أول مؤلفات بلوخ الفلسفية ، وقد صدر عام ١٩١٨ ، بعد العديد من المقالات الأدبية . وفي هذا الكتاب تظهر بوضوح الروح الميثيقانية Messianism أو روح التبشير بالخلاص الأخير

(١) Neville and others : Ibid . p.XXVI.

(٢) عرف الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) طوال حياته بمواقفه الشجاعة ضد الحرب والتسلح وفي سبيل الحرية والسلام العالني . وقد افتتح في سنة ١٩٦٦ بمدينة ستوكهولم بالسويد محكمة فيتنام - التي عرفت بعد ذلك باسم محكمة راسل وسارتر - وأدانت فظائع الحرب الفيتنامية ودور الولايات المتحدة الأمريكية فيها ومسؤوليتها عن الجرائم التي اقترفت فيها .

التي تطبع تفكيره وتحدد شخصيته ورسالته في الحياة . وتغلب على الكتاب النغمة الحماسية المتدفقة لشاب تفيض مشاعره على قلمه أكثر مما يعنى بترتيب أفكاره وتنسيقها ، كما يعبر الكتاب عن جيل كامل من الحالمين بالتغيير : " أن نعثر على ما هو حق وصواب يستحق أن نحيا من أجله ، أن ننظم أنفسنا ، أن نوفر الوقت الضروري لذلك ، من أجل هذا الهدف نسير في طريقنا ، ونشق الطرق الخيالية البناءة ، وننادى ما ليس موجودا ، ونبنى بيوتنا كما نبنى أنفسنا في الأفق الأزرق ، ونفتش هناك عما هو حق وحقيقي ، حيث يختفى كل ما هو واقعي فحسب ، لقد بدأت الحياة الجديدة " ^(١) بهذه العبارات يبدأ بلوخ كتابه وكأنه يعلن بشارة الرائد الذي يقدم على السفر إلى عالم جديد . وأهم ما يميز هذا الكتاب أنه يضع كل الأفكار التي يتضمنها في سياق تاريخي وفلسفي ، وتظهر فيه التأملات الميتافيزيقية في صور واستعارات أدبية حية ، كما تتبدى حقيقة المتعالي في لقاء مباشر ، وتصيح اللغة معبرة ، كما تصبح كلماتها أفعالا تشير إلى المستقبل . إن الذاتية هنا غالبية متدفقة ، كما أن اللانهاية هي التي تتجه إليها هذه الذاتية محققة العلو أو التجاوز نحو ذلك الذي لم يتحقق بعد ، والذي يحرك التاريخ والعالم والإنسان في عملية صيرورة متصلة نحو غاية التاريخ العالمي . وهذه الغاية التي لم تتحقق بعد هي المتعالي الحاضر في كل لحظة ، وهو العنصر الجوهرى في مسار العالم والمحرك له .

ظهرت في هذا الكتاب المبكر فكرة بلوخ عن حركة التاريخ نحو مملكة الحرية التي تتحقق فيها هوية الإنسان مع ذاته ومع العالم الذي يعيش فيه ، بحيث تصبح ذاته هي كل إمكاناته ، كما يصبح العالم وطنه . وهذه الفكرة نفسها هي التي جعلت فلسفته التاريخية في تلك الفترة ذات طابع ديني ، إذ أنه وضع الكل والغاية الممكنة على شكل متعال يتحرك التاريخ البشرى نحوه متخطيا هنا والآن - بلغة هيجل في ظاهريات الروح التي يكتر بلوخ من استخدامها - فكان فكرة الخلاص كانت تمتد

Markun , Silvia : Ernst Bloch . S . 26 .

(١)

عنده منذ البداية إلى العالم المادى والمادة غير العضوية ، كما تمتد إلى تحرير الإنسان من كل أنواع القهر والحتمية المادية الطبيعية وغير الطبيعية ، بحيث يتحقق الخلاص في " الجماعة الشيوعية الحرة" التى ظلت هى هدفه من البداية إلى النهاية ، أى منذ أن كان ثوريا عاطفيا في شبابه إلى أن أصبح اشتراكيا علميا إلى حد كبير في رجولته ، وان كان يتهم بأنه ظل اشتراكيا إنسانيا حالما ولم يصل أبدا إلى الاشتراكية بالمعنى العلمى .

وتسرى في هذا الكتاب الذى وضعه بلوخ أثناء الحرب العالمية الأولى روح دينية وصوفية تمتاز فيها نزعة الاشتراكية مع التبشير بالخلاص في لحن جياش عالى الصوت ، وتهيب بالإنسان أن يجد نفسه ، كما تدعو الأنا إلى الاتحاد الصوفى بالوجود الكلى . وقد استخلص بلوخ من النزعة الاشتراكية والتصور الدينى ومن التراث الصوفى تصوفا جديدا يمكن وصفه بأنه تصوف ذنوى أو علمانى ، يدعو إلى الخلاص الأخير ، ويبحث عن نهاية التاريخ ، ويصرخ بأن العالم لم يكتمل بعد . وتعود أهمية هذا الكتاب إلى أنه حارب اتجاهين في الفكر الفلسفى والسياسى المعاصر ، أحدهما هو جمود الفلسفة الأكاديمية واقتصرها على تدريس كانط ، والآخر هو الاشتراكية الديمقراطية للطبقة الوسطى أو البرجوازية الألمانية الصغيرة التى اعتبرت أن الإنسان مجرد ملحق أو هامش للأساس الاقتصادى الذى يتحرك بقوته الذاتية ، وقد امتدت جذور الاتجاهين في شباب بلوخ المبكر ^(١) ، كما عكس الكتاب اهتمامه المبكر بالتفكير المستقبلى ، وانطوى على بذور ميتافيزيقا جديدة . والواقع أن الكتاب متأثر بروح الحركة التعبيرية في أسلوبه ومضمونه وعاطفته ورؤيته العامة ، غير أن هذه النغمة التعبيرية العالية تراجعت بالتدريج لتحل محلها لغة فلسفية أكثر دقة وتجريدا في كتاباته التالية ، وان لم يستطع بلوخ ان يتخلص نهائيا من تأثير الحركة التعبيرية التى ظل متمسكا بها ، بل ومدافعا عنها حتى النهاية. وإذا كانت الذات الفردية هى

Horster , Detlef : Ibid . S.9.

(١)

التي طغت على " روح اليوتوبيا " فإن الذات الجماعية هي التي ستحل محلها وتؤكد نفسها بعد هذا الكتاب .

وفى عام ١٩٢١ صدر كتاب " توماس مونتنسر ، لاهوتى الثورة " وهو عن زعيم الحركة الشعبية المتمردة في ألمانيا ، الذى أعدم عام ١٥٢٥ بوصفه قائد الفلاحين الثائرين ضد الأمراء في منطقة التورنج . وتغلب على الكتاب فكرة الخلاص التي سيطرت على بلوخ طوال حياته. لقد صور شخصية مونتنسر في هذا الكتاب وكأنه نبي من أنبياء العهد القديم . والحقيقة أن تصويره لمونتنسر يمكن النظر إليه على أنه تصوير لشخصه هو نفسه ، فقد استعمل بحرية لغة الكتاب المقدس ، ونطق على لسانه بأسرار التراث الصوفى ، وجعله ينادى بالخلاص وان لم يكن هو الخلاص بالمعنى الدينى المتعالى ولا المفارق لهذا العالم ، وإنما هو " نبي الخلاص الأرضى " وهدفه هو الحرية وتحرير الإنسان .

ويعد هذا الكتاب قراءة ماركسية جديدة للتاريخ ، إذ قدم فيه بلوخ تفسيراً جديداً لمونتنسر وثورة الفلاحين الألمان في عهد الإصلاح الدينى . ولا ترجع أهمية هذا التفسير فقط إلى وقوفه في وجه النقد اللوثرى والكاثوليكي لمونتنسر ، بل إلى أنه يعد دفاعاً - له دلالة خاصة من ماركسى جديد - عن الأبعاد الدينية للتغيير الاجتماعى ، وعن الدور الأساسى الذى يؤديه الخيال الدينى في الرؤية الثورية لمونتنسر . لم يبد بلوخ اهتماماً بسرد الحقائق التاريخية ولم يقدم تفاصيل لأحداث تاريخية ، بل استخدام دراسته لمونتنسر كنموذج مثالى لثورية الوعى الطبقي وامتزاج العامل الاقتصادى بالخيال الدينى والواقع السياسى والأحلام وكيف يتفاعل كل منها مع الآخر . وقد أثارت معالجة بلوخ لأهمية بصيرة مونتنسر الدينية في الإصلاح ، أثارت مشكلة استخدام التاريخ واللاهوت لأهداف سياسية ، كما جذبت الانتباه إلى أهمية دور الدين في حركات التغيير الاجتماعى.^(١)

Reimer, A. James : Bloch's interpretation of Muenzer : History , theology (١) and Social change . U.S.A. CLIO , 1980 . V.9 . p . 253-254 .

يضاف إلى ما سبق أن هذه المعالجة تكشف عن محاولة بلوخ إيجاد جذور تاريخية لأفكاره الاشتراكية واليوتوبية ، كما ترسم صورة لرؤيته للتاريخ باعتباره محددًا من جهة المستقبل كما هو محدد من جهة الماضي . وليس توماس مونتر مجرد شكل بطولي أو نموذج من الماضي، ولكنه يمثل نضال البشرية من أجل التحرير وخلق سماء جديدة وأرض جديدة وفي سبيل مستقبل مفتوح لم ينته أبدا . وقد استهل بلوخ كتابه بهذه العبارة ذات المغزى ، " لا نريد أن ننظر إلى الوراء . ولكننا لا نملك إلا أن نخرط فيه الموتى ينهضون مرة أخرى ، وتعود أعمالهم لتحيا وسطنا " . ثم يضيف بلوخ : " إن مونتر قبل كل شيء هو التاريخ بمعناه المثمر، فهو وعصره وكل ما يستحق الكتابة عنه إنما وجد لكي يتحدانا ويشعرنا بالحماس " .^(١)

هذا بإيجاز هو الإطار العام لمنهج بلوخ التاريخي، وهو يعبر عن رفضه التفرقة بين " مملكة الروح " و " مملكة السياسة " وهو ما كان سائدا بين اللاهوتيين والمرشحين. فقد صاغ مونتر وعيه الثوري من الكتاب المقدس ، واستخدم في رسالته الشهيرة للأمراء صور الرؤية في العهد القديم من أجل إثارة قضيته : " كنت تنظر إلى أن قطع حجر بغير يدين فضرب التمثال على قدميه اللتين من حديد وخزف فسحقها .. أما الحجر الذي ضرب التمثال فصار جبلا كبيرا وملا الأرض كلها " . " وقيم إله السموات مملكة لن تنقرض أبدا "^(٢) فكما ينهار البناء بتدحرج الحجارة في سفر دانيال وتنشأ مملكة جديدة ، أعلن مونتر انهيار مملكة الأمراء ومجيء نظام جديد جوهره هو الطبقات الدنيا وليس لوثر أو الأمراء . وعلى الرغم من نمو الوعي السياسي لمونتر الذي جعل الفقراء والمطحونين يلتفون حوله ، فقد كان اللاهوت هو الخلفية الأساسية

(١) Bloch , Ernst : Thomas Munzer , als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main , Suhrkamp, 1969 S.9.

(٢) دانيال ٢ : ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٤ على التوالي : الكتاب المقدس ، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩٠.

لهذا الوعي . لقد نمت رؤيته الدينية وسياسته الثورية وعزز كل منهما الآخر فازداد الغضب وتفجرت الثورة في كل من القائد والجمهير ، وذهبوا جميعا يدا في يد مسلحين برؤية دينية وكونية وتحولت المعركة إلى ما يطلق عليه حرب الفلاحين ، وهى الحرب التى بدأت بدفاع درامى عن قضية الفلاح وانتهت بسحق الأمراء للفلاحين وإعدام مونتسر.^(١)

وفى عام ١٩٣٠ نشر بلوخ كتابه " آثار " وهو من قبيل السيرة الذاتية ، ويعد عملا أدبيا هاما يتألف من مقطوعات من الشعر المنشور اقتبس بلوخ عبارات عديدة منها استهل بها افتتاحيات أقسام كتابه " مبدأ الأمل " . وفى عام ١٩٣٥ ظهر في سويسرا كتابه " ميراث هذا الزمان " وهو تحليلات نقدية للوعي الزائف الذى اتسمت به البرجوازية الألمانية في فترة العشرينيات ، وتتبع لنشأة النظام الفاشى الذى كمنذ بذوره في الواقع المعاش بجانب نقد مبكر لدعايات الحزب الشيوعى الألمانى وللدعاية الفاشية ، واستطاع فيه بلوخ - بحسه التاريخى المرفه ووعيه الحاد بالحاضر - أن يلمس إرهاصات العهد الآتى ويستشف سماته المستقبلية ، أى أنه استطاع - بنظرة نقدية وعينية للحاضر - أن يكتشف الإمكانيات التى يحملها المستقبل في جوفه ، وكيف مهدت حقبة العشرينيات لظهور الفاشية التى استولت على السلطة في أوائل الثلاثينيات ، وكان من الطبيعى أن يصادر هذا الكتاب من قبل السلطة الحاكمة .

وفى عام ١٩٤٦ صدر كتاب " الحرية والنظام " وهو استعراض لليوتوبيات الاجتماعية منذ بداية التفكير البشرى سواء أكانت في الماضى الذهبى أم في المستقبل المرجو ، وقد تناول بلوخ هذه اليوتوبيات تتاولا خاصا ، إذ تتبع فيها بذور الأمل في الفكر البشرى ، وضم هذا الكتاب فيما بعد إلى القسم الرابع من " مبدأ الأمل " . وفى عام ١٩٥١ صدر كتابه " الذات - الموضوع شروح على هيجل " وقد ركز بلوخ في هذا الكتاب على بيان الأسس النظرية لفلسفته في التاريخ وتأكيد مدى الاختلاف بين نسقه المفتوح المنفتح نحو المستقبل ، وبين نسق هيجل

eimer , A . James : Ibid . p. 259 .

(١)

زحمة التفصيلات اللامتناهية التي استقاها المؤلف من التاريخ العقلي للبشرية ، وعلى الرغم أيضا من صعوبة أسلوبه التي اعترف بها المؤلف نفسه في مقدمته للكتاب: " أن قراءته ليست سهلة ، بل تزداد صعوبة كلما توغلت فيه " ^(١) إلا أن القارئ يستطيع أن ينظر الى هذا التاريخ كله من منظور الخلاص الممكن " ومبدأ الأمل " الذي تصور بلوخ أنه المحرك للوجود والإنسان ، وأن الاغتراب الذي تستشعره الأنا ليس وضعاً نهائياً في واقع يبدو مغلقاً ، وإنما يفتح الأمل الكامن في " الهنا والآن " على مستقبل الإنسان والعالم . ولذلك ليس غريباً أن يستهل بلوخ كتابه بهذه التساؤلات : من نحن ؟ من أين أتينا ؟ الى أين نحن ذاهبون ؟ ماذا ننتظر ؟ وماذا ينتظرنا ؟ ^(٢) وللإجابة على هذه التساؤلات قدم بلوخ مشروعاً حضارياً نقدياً مفعماً بالأمل ، مهاجماً كل الأنظمة الفكرية السائدة ، ومنطلقاً من نقد الواقع العيني المعيش ، مقتفياً آثار الممكن الكامن فيه لتحقيق إنسانية حرة في ظل " مملكة الحرية " .

ويعد " مبدأ الأمل " - في حد ذاته - من الأعمال الأدبية لفرط ازدهامه بالصور المجازية والرمزية والشعرية والتعبيرات ذات الدلالة اللونية ، كاستخدام بلوخ المفرط لكلمات مثل الصباح ، والأزرق البعيد ، وساعة الزرقة .. الى آخر الكلمات التي تعكس الضوء والإشراق بحيث يمكن تسميته " فيلسوف النور " . وقد امتزج هذا الأسلوب الأدبي بلغة صوفية غامضة وتعبيرات لاتينية ويونانية قديمة ، وأقوال شعبية ومأثورات جعلت صاحبه يستحق التسمية التي أطلقت عليه بأنه ساحر المفاهيم والتصورات والكلمات . وامتزج كل هذا بلغة ماركسية مادية جدلية لتصور حالات الوعي الفردي والجماعي وحالات الأمل والتحقق . وفي " مبدأ الأمل " اختار بلوخ أن يبحث في التراث السري والصوفي مما يعكس تفضيله للمفكرين والفلاسفة الذين ينظرون للعالم نظرة صوفية

Bloch , Ernst : the Principle of Hope .Trans. by Neville and Stephen (١)

Plaiceand Paul Knight . oxford . Basil Blackwell , 1986 . V . I . p . 11

Ibid. p.3

(٢)

غامضة أو من وراء حجاب ، كما اختار أن يبحث في القبالة أكثر من التوراة ، وفي السيمياء السحرية أكثر من الكيمياء بالمعنى العلمى الحديث ، وأن يهتم بنظم الفكر المتقدمة والمنفتحة على المستقبل أكثر من النظم المطلقة . وربما لكل هذه الأسباب استقبل الكاتب بالشك في الدوائر الماركسية الرسمية . كما أن كل هذه الأسباب أيضا جعلت نغمات بلوخ في " مبدأ الأمل " في تصاعد مستمر ، بحيث يختتم كل قسم بشكل فيه علو ونزعة تفاؤلية ، ولذلك يعد الكتاب من أكثر المشروعات الفلسفية طموحا ، وفي الوقت نفسه من أكثر الكتب الفلسفية افتقارا إلى الاتساق أو النسق الواضح ، فقد عرض في ثلاثة أجزاء كبيرة لكل ما يتعلق بالحياة الإنسانية لينتهى إلى أن للأمل جنورا في الوعي البشرى وفي صيرورة العالم .

وفي عام ١٩٦١ صدر كتابه الهام " القانون الطبيعى والكرامة الإنسانية " ويعد ثمرة جهود بلوخ لفهم اخفاقات التراث الماركسى ، وقد وضعه بعد تجربته المريرة مع النظام الشيوعى في ألمانيا الشرقية التى خرج منها مصطحبا معه الكتاب وهو لا يزال مخطوطا ونشر في ألمانيا الغربية وكان مؤلفه قد بلغ السادسة والسبعين من العمر . ويعد الكتاب قراءة جديدة لتراث القانون أو الحق الطبيعى ، ويعرض فيه لإمكان إعادة صياغة هذا التراث الذى حاول قراءته قراءة جدلية ليكشف عما هو اشتراكى فيه . ذلك أن هذا الفيلسوف ذا الحس التاريخى الأصيل قد قاوم فكرة اعتبار الماضى شيئا منتهيا ، فأخذ في استعادته أو استرجاعه كأنه كيان حى ، وراح ينقب فيه عن وعود الماضى غير المعلنة ، وكان وعود الماضى لها عيون تنظر للأمام . لقد فتش عن الأمل الكامن في لحظات الماضى ، هذا الأمل الذى لم تتح له الظروف الموضوعية ليشهد النور ، وكان دافعه للبحث في التراث هو أن يظهر للنور ما قد خفى وكمن داخله حتى يومنا الحاضر . كما يمثل القانون الطبيعى مجالا آخر للمضامين التى لم يتوصل إليها ، فهو يرسم إطار العلاقات الاجتماعية التى يمكن أن تتحقق فيها الحرية البشرية .

وقد كانت مهمة بلوخ في هذا الكتاب هي بيان أهمية الحقوق الإنسانية بالنسبة للمجتمعات الاشتراكية . وليس الكتاب مجرد تأريخ لنظريات القانون الطبيعي ، ولكنه إعادة تفكير في المبادئ الأساسية للفلسفة السياسية ، وإظهار ما خفى من هذا التراث والبحث فيه عن الوعود المستقبلية غير المعلنة ، وإبراز السمة اليوتوبية لنظريات القانون الطبيعي التي كانت هي السلف الحقيقي لليوتوبيات الاجتماعية ذات النزعة الاشتراكية العلمية .^(١) فالأحلام المتعلقة بحياة اجتماعية أفضل في كل منها تتداخل في بعضها البعض . والواقع أن قضية الحقوق الإنسانية - التي غابت عن جدول أعمال النظم الاشتراكية - كانت هي الدافع الأساسي وراء بحث بلوخ عن مقاصد^(٢) الأسلاف ، ولذلك استهل كتابه بسؤالين هامين : " ما هو العدل ؟ وما هو الحق ؟ " ^(٣) سؤالان طرحهما شخص عرف وشهد على الأشكال الجديدة للظلم القديم ، وكانت الإجابة عليهما من خلال إعادة صياغة نظريات القانون الطبيعي في التراث الغربي بأكمله لينتهي الى أسباب إخفاق النظم الاشتراكية التي تغافلت عن ضرورة ارتباط الثورة بالحق ، وأهم هذه الأسباب في تقديره هو إهمال الجانب الإنساني، وغض الطرف عن الحقوق الإنسانية للفرد ، وبالتالي ضياع الكرامة الإنسانية .

ويؤكد بلوخ في هذا الكتاب أن السعادة البشرية والكرامة الإنسانية اللتين تتعلقان باليوتوبيات الاجتماعية من جانب ، ونظريات القانون الطبيعي من جانب آخر ، قد سارا لفترة طويلة من الزمن في طريقين متفرقين ، وأنه آن الأوان ليرتبط كل منهما بالآخر ، فكلاهما يتوقع شيئا ما أفضل من ذلك الذي تم، وكلاهما ينطلق من الأمل . ومهمة النزعة الاشتراكية أن تراث بعضها من تراث القانون الطبيعي بعد تطهيره من

(١) Bloch , Ernst: Natural Law and Human Dignity. Trans. by Dennis J. Schmidt. Cambridge. the MIT press , 1986. p. 204.

(٢) القصد عند بلوخ يعنى القصد اليوتوبى الذى هو جدل منفتح على المستقبل يتجاوز الماضى والحاضر بعد أن يأخذ منهما نزعاتهما الثورية ليتجه بهما إلى المستقبل .

Bloch : Ibid ; p . XXVII .

(٣)

السمات البرجوازية ، كما أن في الماركسية قانونا طبيعيا غامضا تتضمنه عبارة ماركس " علينا أن نتجاوز الظروف التي تجعل الإنسان محتقرا ومستعبدا " إن التزاوج بين الحق الطبيعي والماركسية ضروري من أجل مجتمع غير مغترب ومتكافل اجتماعيا ، ولكي يتحقق هذا لابد أن تقدم العوامل الإنسانية على العوامل الاقتصادية لإيجاد مجتمع يستطيع الإنسان أن يسير فيه وهو " منتصب القامة " .

توالت أعمال بلوخ بعد " القانون الطبيعي والكرامة الإنسانية فكان "مدخل توينجن إلى الفلسفة " عام ١٩٦٤ و " الإلحاد في المسيحية " عام ١٩٦٨ وفيه تمتد نظرة بلوخ النقدية من الواقع الاجتماعي والسياسي إلى المعتقدات الدينية الراسخة في الأذهان كمسلمات بديهية ، وهو يتناول بالنقد ما هو مألوف ومعتاد لينتهي إلى تفكيك الفكر الديني وبنائه النظرية ، مع تبني المقولة الأساسية للفكر الماركسي في نقد الدين وتطويرها . وفي عام ١٩٧٢ صدر كتاب " محاضرات في عصر النهضة " (١) . وجاء هذا الكتاب بمثابة إعلان للماركسية الرسمية بأن الإنسان هو الهدف والغاية المنشودة ، وأن التضحية بالإنسان من أجل "أيديولوجيا " أو فكرة معينة أمر لا يغتفر . لذلك ربط بلوخ - بوعيه التاريخي الناضج - الفكر بأسسه الإنسانية وانتزعه من الحاضر وضآلته ، إيمانا منه بأن الواقع الحاضر ليس سوى لحظة يحدد مسارها من خلال تيار الزمن الماضي بترائه الثقافي من ناحية ، والمستقبل بإمكاناته المفتوحة من ناحية أخرى . لذلك قام برحلة في التراث الثقافي الأوربي في الماضي القريب - أي في القرن الخامس عشر والسادس عشر - لاستجلاء الحاضر واكتشاف إمكاناته . ويوضح فهمه للنهضة الأوربية أن التطور الكمي والنوعي لهذا التراث الثقافي قد امتزج بالذات المكونة والفعالة في هذه النهضة ، أي بالإنسان الذي كان هدف بلوخ على الدوام . فالنهضة ليست ولادة جديدة لما هو قديم ، وإنما هي ولادة لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيما جديدة كل الجدة . وهو في دراسته للنهضة الأوربية يرى أن المجتمع الذي تمخض

(١) صدر في بيروت ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها الاستاذ الياس مرقص تحت عنوان : " فلسفة عصر النهضة " واصلتها دار الحقيقة عام ١٩٨٠ م .

عنها كان جديدا بالمقارنة مع المجتمع البرجوازي الذي سبقه ، وأن الإنسان الفرد وإبداعاته الخلاقة هما الأساس في انبثاق النهضة في مجالات عدة تشكل في مجموعها الكل الحضاري . ففي الفلسفة كان هناك جوردانو برونو وكامبانيلا وبوهمه وبيكون . وفي العلوم والمعرفة العلمية نجد جاليلو ونيوتن . وفي فلسفة التاريخ والدولة والقانون يبرز بودان وجروسويس وهوبز وفيكو . والخلاصة أن الحضارات والنهضات الموجهة من أجل الإنسان لا يخلقها سوى الإنسان ذاته . (١)

وفي النهاية كان كتاب " تجربة العالم " هو آخر أعمال بلوخ وأصدره عام ١٩٧٥ قبل وفاته بسنتين . هذا بالإضافة إلى العديد من المحاضرات العامة والمقالات السياسية والأدبية التي ظهرت على صفحات الجرائد والمجلات الدورية ، وهي حصيلة معاركه الفكرية مع العديد من فلاسفة عصره ونقادة وأدبائه . وما سبق ذكره ليست جل مؤلفات بلوخ بل أهمها، وقد صدرت الطبعة الكاملة لمؤلفاته في ستة عشر مجلدا ، وأشرف بنفسه على مراجعتها قبل أصابته بالعمى في سنواته الأخيرة ، وقبل رحيله في ٤ أغسطس عام ١٩٧٧ بمدينة توبنجن ، ثم أضيف المجلد السابع عشر بعد وفاته .

ثانيا : المؤثرات الفكرية على فلسفة بلوخ :

توقدت شعلة المخيلة الحية التي تميز بها بلوخ مع احتكاكها بالواقع البائس الحزين الذي عاشته المدينة الصناعية الكثيفة " لودفيجز هافن " التي فتح عينيه عليها ، فانطلقت شرارة الحلم والثورة ، وتوهجت بروق الوعد والأمل . وكيف لا يثير هذا الواقع الظالم خيال الحالم - بل أكبر الحالمين وأهمهم في القرن العشرين - ؟ وكيف لا يفكر في ضرورة " رفع " هذا الظلم أو تجاوزه نحو مستقبل " واقعي " أو " عيني " تحتّمه " الرغبة " أو الشوق والأمل المتجذر في الإنسان وفي المادة ؟ ثم ماذا يفعل ليجعل من حلمه فلسفة وعلمًا وثورة في آن واحد ؟ هذا الذي نذرته الأقدار ليقتفى

(١) علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت . بيروت ، منشورات مركز الانماء القومي . د.ت.ص ٤٢ .

آثار الحلم الأكبر الذى يتخلق منذ القدم في وعى البشرية وتراثها ، وفي باطن الوجود المادى وأعماقه ؟ .

لقد كان من الضروري أن يختمر الحلم بشواهد وتجلياته اللانهائية في الوعى البشرى منذ أن وجد البشر ، وأن يتحد بقلب المادة وبذورها وإمكاناتها التى مازالت تتفتح منذ أن كان العالم ووجد الوجود . أجل كان لابد من ذلك حتى لا يبقى حلمه حلما ذاتيا أشبه بنسيج عنكبوت لا يلبث أن يتحلل أو يتبدد مع أول صدمة أو هبة ريح . إن الفتى الحالم الذى يصوب بصره لأفق الحلم الممكن البعيد قد أدرك في هذه الفترة المبكرة من حياته أن الواقع لا يفتقر إلى الحلم وإنما يطويه في أحشائه ، وأن ألوانه القديمة والحديثة تتخيل أمام عينيه في قصور القياصرة والنبلاء والأشراف في مدينة " شبائر " ومدينة " مانهام " القريبة ، وفي مزارع الكروم الواسعة في المنطقة ، وكأن كل شيء يدعو أن لا يستسلم للواقع البرجوازي والرأسمالى السائد حوله .

وتتجمع ذرات الحلم الكبير في رحاب نفسه ، وتختمر وتنمو وتتشكل فتتكون نواة تفكيره الأساسية وتستمد غذاءها المتجدد مع مرور الزمن من تجاربه وقرائنه حتى تصبح نسقا فلسفيا متكاملا يكاد يحجب معالمه عن النظرة السطحية ثراء المعرفة الموسوعية بالتراث الإنسانى بكل ألوانه وظلاله ولوحاته الثرية التى راح يتتبع فيها مسرى الحلم بواقع غد أجمل وأعدل وأكمل من واقع اليوم (الحاضر) السائد ، هذا الواقع الذى ظل يكافح - على مستوى الشعور - حتى يصبح وعيا ، وأخذ يندفع وينمو ويفتح - على مستوى الوجود المادى - لكي يتحول من واقع كامن " لم يتحقق بعد " الى واقع فعال متحقق . ويمتلئ وجدانه - منذ الثانية والعشرين من عمره - بعزم الرائد الذى يقف على مفترق الطرق ، يحفره الأمل المتوثب لاكتشاف " الأرض التى لم تطأها قدم إنسان " ، بل

الأرض التي لم توجد أبدا من قبل ، وهى الآن بحاجة للإنسان الذى يتحد فى كيانه المكتشف ، والبوصلة والعمق فى وقت واحد " . (١)

ويساعد الجو الليبرالى (٢) المستنير من حوله على مواصلة الحلم والتفكير والعمل والشعور بإحساس المواطن الحر المنتمى لتراثه القومى من ناحية ، والمتمسك من ناحية أخرى بتراثه اليهودى الغنى بحكمته وأساطيره وحكاياته وكتابات الصوفية السرية ونزعات الخلاص وأشواق مملكة الميعاد الكامنة فيه . وتتبلور كنوز التراثين فى أسلوب مزدهم بالصور والاستعارات والتشبيهات والأمثال والحكم الموجزة التى تكاد تغرق خيوط الفلسفة المتسقة والتفكير المنهجى الدقيق . وينطلق الملاح العنيد الحالم فى هذا البحر بحثا عن تلك الأرض التى لم توجد من قبل ولم تطأها قدم إنسان ، تهديه منارة " ذاتيته " المتوهجة بأشعة الأمل الذى لم تلح سفينته فى الأفق فتكشف له أبعاد الواقع الموضوعى المنتظر فى غدٍ لن يتأخر إذا استطاع البشر بعلمهم وعملهم وجهدهم أن يصلوا "الكائن" بما " سوف يكون " .

(١) عن مذكرات بلوخ التى سجلها فى النشرة التى تصدرها دار النشر " زور كامب " التى أصدرت الطبعة الكاملة لأعماله ، العدد رقم ١٤ بتاريخ ٢ نوفمبر ١٩٥٩ م .

(C.F.Bloch : über Eigenes. Morgenblatt des Suhrkamp Verlages .
Nr . 14 , Sondernummer Ernst Bloch , 2nov . 1959 . S . 2)

(٢) يلاحظ أن الجو الليبرالى العام الذى نشأ فيه بلوخ من أسرة يهودية الأصل ، قد أتاح لأبناء جيله والجيل اللاحق أن يتخلصوا من التعصب التقليدى الموروث ضد اليهود - ففى سنة ١٨٨٥ التى ولد فيها كانت الأحياء المغلقة على اليهود (الجيتو) قد اختفت ، واكتسب اليهود حقوق بقية المواطنين وواجباتهم بقرارات متتابعة أصدر أحدها اللوق الأعظم فريدريش فى ولاية بادن سنة ١٨٦٢ ، وتبعه قانون تحرير المواطنين فى الولايات الألمانية والاعتراف بحقوقهم المتساوية بغض النظر عن عقيدتهم الدينية .

(C.F . HOLZ , Hans Heinz : Ernst Bloch , Auswahl aus seinen Schriften ,
Frankfurt , Fischer 1967.S.8 .

وظل اليهود يتمتعون بحرية المواطنين الألمان حتى جاء النازيون فبعثوا الاضطهاد والتعصب من قهرهما الوسيط ، وتسببوا بعد نهاية طغيانهم فى خلق مشكلة دولة اسرائيل التى حولت شعبها إلى مضطهدين عنصرين متعصبين ضد العرب .

(١) مؤثرات فلسفية :

يواصل الحالم الشاب رحلة كفاحه مع التراث البشرى فتصبح نواة فكرته عن الأمل موسوعة ضخمة . وعلى الرغم من أن جذور فلسفته ضاربة في التراث الألماني بوجه خاص ، إلا أن تكوينه العقلى قد تشكل من تيارات عديدة تكاد أن تشمل الحضارة البشرية بأكملها : من الفلسفة الكلاسيكية القديمة والتراث الصوفى الى الفلسفات الشرقية والغربية . وهكذا ارتبط الوجود الحاضر بالماضى الذى انقضى والمستقبل الذى لم يأت بعد . وتحققت دلالة العبارة الشهيرة التى قالها ليننتر (فيلسوف الممكن الذى يتحقق في الواقع بحكم الضرورة المنطقية والعناية الإلهية) : " إن الحالة الحاضرة لأى جوهر بسيط هى بطبيعتها نتيجة مترتبة على حالته السابقة ، بحيث أن الحاضر يحمل المستقبل في أحشائه ".^(١) بيد أن ليننتر ، الذى قامت فلسفته على استيعاب المستقبل في الحاضر ، لم يستطيع أن يستخلص منها " أنطولوجيا " كاملة أو نظرية واضحة عن الوجود كما فعل بلوخ في كتابه الأكبر " مبدأ الأمل " . ولم يكن من المستطاع تصور ذلك قبل منطق هيجل الذى ربط في المقولة الأولى منه بين الوجود والعدم والصيرورة ربطا محكما ، ولا كان من الممكن أيضا أن يتحول التفكير في الغد وما بعد الغد حتى نهاية الزمن إلى تجربة حقيقية بغير الدفعة الثورية التى أطلقتها عاصفة التغيير الاجتماعى على يد ماركس .

لاجدال في أن أى فيلسوف يستحق هذا الاسم يتأثر بفلاسفة قبله ويؤثر على آخرين بعده . ولا يمكن مثلا أن نتصور ماركس وفلسفته المادية التاريخية وتحليلاته لرأس المال بغير نظريات الاقتصاد السياسى الكلاسيكية ومنطق هيجل الجدلى ، ولا بغير الفلسفات المادية السابقة ابتداء من ديمقريطس الذى أعد عنه رسالته فى الدكتوراه . والأمر كذلك بالنسبة لبلوخ ، فلا شك أن تنوع ثقافته وثرأها قد امتد من التراث

(١) ليننتر : المونادولوجيا . ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٨ ، الفقرة ٢٢ ، ص ١٣٨ .

الفلسفى قديمه وحديثه . فقد التقى في مكتبة مدينة مانهايم المقابلة لمسقط رأسه لود فيجزهافن - والتي كان يتردد عليها دائما - بأهم الكنوز الفلسفية التي أثرت على حياته فيما بعد . هناك استطاع أن يقرأ لعدد من الفلاسفة من ليبنتز إلى هيجل وتلاميذه ، كما استطاع أن يقرأ لقشته وشيلنج في سن مبكرة . ربما يكون قد أساء فهم الكثير من نصوصهم ، ولكنه أساء فهمها على طريقته الخاصة ، وربما كانت كلمة سوء الفهم علامة دالة على طريقة فهمه لتاريخ الفلسفة ، فهو لم يفهم العدد الكبير من الفلاسفة من أرسطو الى ماركس بطريقة تقليدية ، إذ كان يتوقف عند الأفكار التي تصب في تيار عصره أو تتوجه الى المستقبل ، وكان يهتم بالكثير من الخيوط الفكرية التي لم يلتفت إليها المفسرون التقليديون . لقد نظر إلى التاريخ الفلسفى كله من جهة التطلع إلى المستقبل ، ورأى فيه الوجه الآخر لتاريخ الفلسفة، أى فلسفة المستقبل التي لم ينتبه إليها المؤرخون . ومن الصعب تتبع كل الفلاسفة الذين أثروا على فلسفة بلوخ كما أن من الصعب الدخول في المقارنات عن تأثير بعض الفلاسفة عليه لأن هذه مسألة خلافية ، خاصة إذا لم يكن التأثير قويا وواضحا ، وإذا لم يكن قد دخل في جدال فكرى وحوار مع الفلاسفة الذين تأثر بهم ، ولذلك سنكتفى بذكر بعض الفلاسفة الذين ظهر تأثيرهم عليه بشكل مباشر ، أو الذين دخل معهم في حوار صريح مثل أرسطو وهيجل وماركس . وسوف يتعرض البحث لفلاسفة آخرين من خلال عرض نسق بلوخ الفكرى، وفى المواضع التي يتضح فيها تأثيرهم عليه ، مثل ليننتز وتأثير فكرته عن الوعى المسبق عليه .

أ : أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) :

بهذا المعنى السابق فهم بلوخ أرسطو فهما غير تقليدى ، اعتمد فيه على تفسير المعلم الأول للمادة أو بالأحرى على تفسير بلوخ الخاص لهذا التفسير . والواقع أن جذور فلسفته المادية تكمن في مفهوم أرسطو عن المادة بوصفها إمكانية وجود ، كما ترتبط بفكرته المعروفة عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل . أخذ بلوخ هذا المفهوم وأكد الطابع الحيوى الذى

يميزه ثم طوره إلى مقولة الإمكان التي تعتبر أهم المقولات الأساسية في نسقه الفلسفى . وقد أفاض في شرح مفهوم أرسطو عن القوة والفعل وتابع تطور هذه الفكرة من بعض فلاسفة العصر الوسيط وعصر النهضة حتى العصر الحديث . ويكفى في هذا الموضوع أن نلخص المفهوم الجدلى للمادة عند بلوخ بالقول بأن الماهية الأساسية لكل موجود أنه في حركة دائمة . ولكن أرسطو - كما هو معروف - هو مؤسس المنطق الصورى ونظرية المقولات ، وقد يبدو هذا لأول وهلة أمرا متناقضا مع ما سبق قوله عن تأثر بلوخ بمفهوم المادة عنده من حيث هى إمكان ذو طابع حيوى ، فالمنطق يدرك الموجود في حالة سكونه أو إحدى أحواله . ومن ثم فإن أى قول ثابت عن موجود متحرك لا يمكن أن يكون صحيحا إلا إذا تغير هذا القول نفسه أيضا ، ومن هنا يمكن فهم نظرة بلوخ إلى المقولات التى فهمها كذلك فهما جدليا وأنطولوجيا في آن واحد كما سيتضح بعد ذلك بالتفصيل في الفصل الخاص بأنطولوجيا الـ " ليس - بعد " .

ب- ياكوب بوهمه Jakob Boehme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) :

كان لياكوب بوهمه تأثير كبير على بلوخ . فقد عبر جدل الأول عن فلسفة الثانى ، وكشف هذا الجدل عن أن النور كامن في الظلام ، وأن الظلام هو أصل النور وعلته . وقد قام جدل بوهمه على الصراع بين النور والظلام ، صراع الضدين ، وخرج ثالث ينتصر عليهما هو ما ينتج الجديد دائما ، كما هو الحال عند بوهمه وعند بلوخ نفسه اللذين يؤكدان وجود الخير الذى ينتصر حتما على الشر ، والنور الذى سيهزم الظلام . وقد نظر بلوخ إلى جدل بوهمه بإعجاب شديد واعتبره أعمق جدل منذ هيراقليطس^(١) ، والفارق الأساسى بينهما يقوم على أن الأضداد تنتج على الدوام شيئا جديدا أفضل ، على حين أن الأضداد عند هيراقليطس تظل قائمة بغير أن تنتج هذا الجديد . وقد كان بوهمه على اقتناع تام بأن الشر

Bloch : p. of H. p. 858

(١)

سينهزم في النهاية وأن الخير هو الذى سينتصر . إن الضدين المتقابلين سيظلان في حركة وصراع دائمين . ولكن الخاصية الخيرة في الطبيعة ستكون في النهاية هى الأقوى ، وهى التى ستتنتصر على الخاصية الشريرة . وهذه الفكرة هى نواة فلسفة بلوخ ، فلولا الأمل في الجديد الذى سيولد من هذا الصراع الدائم ما أمكن تصور فلسفته بأكملها .

ج - شيلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) :

كذلك كان لشيلنج تأثير كبير، وخصوصا من خلال فلسفته المتأخرة أو فلسفة الشيوخوخة التى عبرت عنها محاضراته في برلين التى نشرت بعد وفاته تحت عنوان " فلسفة الأسطورة والوحى . " وربما كانت أهم الأفكار التى استقاها بلوخ من هذه الفلسفة هى " أن للأساطير حقيقة ومغزى مذهبيا ، وأن فيها حقيقة مضمرة ، على الأقل منذ البداية فالأساطير تقول غير ما يبدو أنها تقوله ، أى أنها رموز ومجازات وأمثال تخفى تحتها حكما وأقوالا " .^(١) هذا المعنى المجازى هو ما حاول بلوخ الكشف عنه من خلال تفسيره لكل التاريخ البشرى ، أى أنه حاول أن يفض قشرة المجاز الرمزي ليكشف عن الجوهر الحقيقى للأشياء والإمكانات الكامنة داخله . ومن شيلنج استعار بلوخ فكرته الأساسية التى أكدها خلال فلسفته كلها وهى أن الماهية ، أى الوجود الحقيقى غير المغترب ، لا تتحقق إلا بالتفاعل المستمر بين الإنسان والعالم ، " فالفكرة الأساسية التى تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند شيلنج هى القول بوحدة الطبيعة والروح (أو العقل) ... وأن الطبيعة والروح ليستا جوهرين مختلفين ، بل هما جوهر واحد : فالروح (أو العقل) تتطور وتحقق نفسها في الطبيعة ، والطبيعة تحقق قوانين الروح أو العقل . ووحدة الطبيعة والعالم شاملة إن مبدأ وحدة الطبيعة يقتضى رفع التقابل بين المتقابلات الظاهرة في الطبيعة واستخلاص الطبيعة العضوية والطبيعة^(٢) اللاعضوية كليتها من مبدأ واحد . " تعلم بلوخ من شيلنج إذن

(١) عبد الرحمن بدوى : المثالية الألمانية ، شيلنج ، القاهرة ، دار الهصة العربية ، ١٩٦٥ . ص ٢٧٦ .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٣٣ .

أنه لن يمكن التوصل إلى الوجود الحقيقي "غير المغترب" إلا عن طريق التفاعل بين الإنسان والعالم ، وأخذ منه تفرقة الهامة بين الوجود الفعلي كما هو عليه existence وبين الماهية essence التي ينبغي أن تتحقق من خلال عملية الصيرورة التاريخية . والواقع أن فلسفة بلوخ بأكملها لا يمكن تصورها بغير هذه التفرقة الهامة التي تناولها البحث بالتفصيل في الفصل الخاص بالوعى الذى لم يتم بعد .

د- هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) :

لم يكتف بلوخ من منابع المثالية الألمانية بشيلنج فقط ، بل وقف طويلا عند هيجل ، فهذا الأخير قد وصف تاريخ البشرية بأنه طريق "التخارج" والاعتراب أو الاستلاب ، وطور فكرته عن "الروح" أو "العقل المطلق" ليكون أشبه بالمقر المتعالى الذى تتم في إطاره ظواهر الأحداث الواقعية و"ترفع" فيه في النهاية لى يتسنى وضع المضامين التجريبية داخل نسق فلسفى ومنهجي محكم ، ودمج الأحداث التاريخية العارضة فى سياق التأمل العقلى الصارم أو في دائرة الحقيقة الكلية الشاملة . وقد كان على الأجيال التى جاءت بعد هيجل أن تقرأ فلسفته التأملية قراءة تجريبية وتترجمها إلى لغة الواقع الاجتماعى . وجاء بلوخ على طريقته الخاصة في فهم وتفسير تاريخ الفلسفة - ليكشف التفكير المستقبلى عند هيجل الذى وصفه بأنه المعلم الجليل لمرحلة شبابه، وكتب عنه - في كتابه الذى وضعه عن هيجل ودخل معه في حوار عن "الذات - الموضوع : شروح على هيجل -" لانكاد نجد في الفلسفات الماضية فلسفة غنية بالمشكلات مثل فلسفة هيجل التى لا تزال تواجهنا كأنها قادمة من المستقبل^(١)

وقد ظل بلوخ طوال حياته يؤكد أن الفلسفة الهيجلية لم تعرف بعد على حقيقتها ، وأن الدوجمائيين الماركسيين قد تصورا أنه لم يعد بحاجة إلى دراسة . لهذا نجده يهتف في الاحتفال بمرور قرن وربع قرن

(١) Bloch Ernst : Subjekt - Objekt : Erläuterungen Zu Hegel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962.S.12.

على وفاة هيجل في أكاديمية العلوم في برلين (الشرقية سابقا) " أنه قد آن الأوان لتتجاوز مع هيجل وأن نوقف الطاحونة " (١) ان تأثير هيجل على بلوخ لم يقف عند عنوان أحد كتبه التي خصصها لدراسة هيجل تحت هذا العنوان الدال " الذات - الموضوع " فهو يرى في هذا الكتاب أن هيجل لم يفصل الذات عن الموضوع في نظريته عن المعرفة : " ان نظرية التوسط الجدلي لم تسمح بأن تتباعد الذات عن الموضوع ، ولا الموضوع عن الذات ، أى لم تسمح بابتعاد الموضوع عن الوعي ولا الوعي عن الموضوع ، ان مثل هذا التعارض في رأى هيجل يسد الطريق الى الفلسفة ، لذلك فإن عليها منذ البداية ان تتحرر منه . (٢) وقد حل هيجل هذه الثنائية بين الذات والموضوع ووجد بينهما وحدة ميتا فيزيقية ، وإن كان قد لف العنصر المشترك بينهما " وهو الذى سماه " الروح المطلق " (...) في ضباب الغموض والتصوف " (٣) .

وقد اكتشف بلوخ منذ شبابه ثلاثة موضوعات أساسية جمعت في ظاهريات هيجل وكونت فيما بعد محور فلسفة بلوخ نفسه : ١- الذات ، أو الأنا الثورية التي ظهرت في التاريخ العملى والسياسى لأول مرة مع الثورة الفرنسية . ٢- الموضوع أو إنتاج مضمون المعرفة تحت تأثير المعرفة العلمية في العلوم الطبيعية ، أو بمعنى آخر إنتاج العقل لمضمون المعرفة متأثرا بطبيعة المعرفة العلمية ٣- التاريخ ، أى أخذ التاريخ مأخذا جادا مع التأثير بالنزعة التاريخية (٤) كما تمثلت عند أصحاب المدرسة التاريخية الذين أحالوا كل شئ إلى تاريخه . وقد رأى بلوخ أن هذه العناصر الثلاثة متمثلة بصورة متوازنة في ظاهريات هيجل ، وأنها تستحوذ على اهتمام المفكرين خصوصا في فترات التحول التاريخى . وهنا ينشأ هذا السؤال : كيف تفاعل الذات والموضوع في التاريخ بحيث تمخض عنهما التغير الثورى في مرحلة تاريخيه معينة ؟ وكيف يمكن أن

Bloch : Werke GA Bd 10 . S.483

(١)

Bloch : Subjekt - Objekt . S. 194-196 .

(٢)

Ibid : S. 198- 199.

(٣)

Horster , Detlef: Bloch S.13-14

(٤)

يتفاعلا في المستقبل لإحداث مثل هذا التغيير الثوري ؟ وسوف يبين البحث كيف أن مشكلة الذات والموضوع ، والوجود الفعلى والماهية، ظلت أهم المشكلات التى دارت حولها فلسفة بلوخ التى حاولت أن تزيل الاغتراب بين الذات والموضوع ، وأن تصل بمبادئها اليوتوبية والمقولاتية إلى الماهية الحقيقية في وجود مستقبلى أكمل وأفضل .

إن التوحيد بين هذه العناصر الفلسفية الثلاثة (الذات - الموضوع - التاريخ) بالإضافة إلى اكتشاف وتحليل النزعات والاتجاهات الكامنة في الواقع والتى تنتظر الإرادة الثورية والدراسة الواعية لدفعها نحو الوجود اليوتوبى أو نحو الأمل - هذه العوامل مجتمعة هى التى جعلت بلوخ الفيلسوف الفينومينولوجى أو الظاهراتى - بالمعنى الهيجلى - للمستقبل الإنسانى والاشتراكى ، كما جعلت كتابه " مبدأ الأمل " هو " ظاهريات الروح " الجديد في تاريخ الفلسفة المعاصرة . فليس هذا الكتاب في نهاية الأمر سوى رصد دقيق وشامل لمراحل تطور المادة والوعى معا - تبعا لمقولة الـ " ليس - بعد " الأساسية - نحو الكل اليوتوبى الذى يتحقق فيه المجتمع الإنسانى العادل . ولا حاجة للقول بأن هناك فرقا كبيرا بين ظاهريات ترصد التطور المعرفى نحو الوعى المطلق بالروح ، وظاهريات ترصد التطور المادى والإنسانى والمعرفى على السواء نحو الكل اليوتوبى أو الأمل اليوتوبى الممكن .

هـ - كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) :

قال بلوخ في المجلد الثانى عشر من مجلدات الطبعة الكاملة لأعماله : " ان فلسفتى مدينة لأخى شيلنج ، ولأبى هيجل ولماركس ابن هذا العالم " .^(١) وقد سبق الحديث عن أهم نقطة أثرت عليه من فلسفة شيلنج ، وهى التمييز بين الوجود الفعلى والماهية التى تتحقق خلال العملية التاريخية ، وكذلك عن مشكلة الذات والموضوع عند هيجل - لاسيما في ظاهريات الروح - حيث رأى بلوخ أن هيجل لم يفصل بينهما من الناحية المعرفية

Bloch : Werke G.A Bd . 12.S.316

(١)

، بل اشترط أن يكون تحرر الموضوع من الاغتراب عن الذات أو الوعي ووحدهما الميتا فيزيقية هي البداية الحقيقية للفلسفة . وإذا كان بلوخ قد أخذ على هيجل كما رأينا فيما سبق : أنه يصبغ العنصر المشترك بينهما بصبغة صوفية ويسميه بالتسمية الغامضة (الروح أو النسل المطلق) ، فإن هذه الصبغة الصوفية ربما كانت من أهم أسباب اتجاه بلوخ - العلماني أو الدنيوي - إلى ماركس الدنيوي مثله . فمن الطبيعي لبلوخ الذي لم ينقيد بالروح المطلق أن ترتبط فلسفته بفلسفة ماركس ، إذ تحول الاغتراب الهيلجي على يد ماركس الى برنامج سياسى ثورى ، وأصبحت " ظاهريات الروح " - التى أوقفت على قدميها - هي تاريخ الصراع الطبقي ، وغدت " هوية الروح " مع ذاتها هي هوية الإنسان العامل المنتج ، بل هوية العالم الطبيعي مع نفسه ، والعلامة المميزة " للمجتمع الخالي من الطبقات " . بذلك تصور ماركس أن الشيوعية هي نهاية الصراع والشقاق بين الإنسان والطبيعة ، وأن تحقيقها رهن بإرادة الطبقة العاملة التى تعي دورها الثورى ومسئوليتها التاريخية فتحول مسار التاريخ .

ومن الطبيعي أيضا - باعتبار بلوخ فيلسوفا ماركسيا - أن تكون الوقفة عند ماركس أطول ، وأن يكون التأثير مباشرا بشكل لا يدع مجالا للشك . والحق أنه يصعب تحديد الجانب أو الجوانب التى أثرت على تفكير بلوخ من فلسفة ماركس . فإذا كان العامل المشترك الذى يجمعهما بوجه خاص هو الفلسفة المادية الجدلية والتوجه الثورى نحو تغيير العالم ونحو المستقبل ، فإن هنالك جوانب تفصيلية متعددة تكشف عن الكثير من أبعاد هذا التأثير ويشير إليها هذا البحث في موضعها . وعلى الرغم من أن بعض الباحثين الماركسيين الحرفيين قد أنكروا أن يكون هناك أى شىء مشترك بين ماركس وبلوخ ، كما زعموا وزعم غيرهم أن ماركسية بلوخ هي ماركسية وجودية أو صوفية أو رومانسية ولم يبق فيها شىء من ماركس الحقيقى والعلمى .. إلى آخر هذه الاتهامات التى استندت - فيما استندت إليه - إلى نقد بلوخ للماركسية السوفيتية ، وإلى تأكيده للدور اليوتوبى للماركسية ، على الرغم من هذا كله فإن وجوه التطابق بين

الفيلسوفين الماديين الجدليين أكثر من أن تحصى . ويمكن الاكتفاء في هذا الموضوع بجانب واحد لعله أن يكون من أهم الجوانب التي لا يمكن إنكارها بجانب إشارات بلوخ الكثيرة الى اسم ماركس وأعماله وأفكاره الأساسية في مؤلفاته ، ويتعلق هذا الجانب " بأصول "الاغتراب بين الذات والموضوع أو الوعي والطبيعة أو الوجود والماهية .

ربما كانت تحليلات ماركس - في رأس المال ونقد الاقتصاد السياسى - للقيمة وأشكالها المختلفة من أهم الأفكار في رأى " دتليف هورستر " - التى انطلق منها بلوخ وأصبحت من الأفكار المحورية في فلسفته . فمن المعروف عن التحليلات الماركسية أن الإنتاج الرأسمالى قد تطور عن طريق الدورة السلعية التى بدأت على حافة التجمع البشرى الفطرى أو الطبيعى . وقد بين ماركس - خصوصا في رأس المال ، ومن خلال العرض التاريخى لتطور الأشكال المختلفة للقيمة - إن أبسط هذه الأشكال قد ظهر من الناحية العملية مع البدايات الأولى التى تحولت معها منتجات العمل إلى سلع من خلال التبادل العرصى والاتفاقى .^(١)

والواقع أن عملية تبادل السلع لا تظهر في الأصل في حضن التجمعات الطبيعية أو الفطرية ، وإنما تظهر حيث تتوقف هذه التجمعات ، أى على حدودها وعند النقاط القليلة التى يتم فيها اتصالها بتجمعات أخرى. " والعلاقة الحقيقية بين السلع هى عملية التبادل بينها ، وهذه عملية اجتماعية يشترك فيها الأفراد المستقلون بعضهم مع بعض ، ولكنهم لا يشتركون فيها إلا باعتبارهم مالكي سلع . ولا وجود لهم إزاء بعضهم بعضا إلا عن طريق سلعهم ، وبهذا يظهرون لنا كأنهم ممثلو أو " حملة " عملية التبادل " .^(٢) هنا تبدأ التجارة القائمة على التبادل ، ثم تعود فتنفذ في صميم التجمع البشرى نفسه لتؤثر عليه تأثيرا مدمرا . وفى عملية التبادل البسيطة هذه تتطوى بذور الرأسمالية، وبقيّة تحليلات ماركس تبين

Horster, Detlef : Bloch . S . 31

(١)

(٢) ماركس ، كارل : نقد الاقتصاد السياسى . ترجمة د. راشد الراوى . القاهرة ، دار النهضة العربية .

ط ١٠ . ١٩٦٩ . ص ٣١ .

كيف تطور عنها " المال " ومنه " رأس المال " وكيف ساهم الإنسان والوعى الإنسانى في هذا التطور وتأثرا به بصورة غيرت علاقة الوعى بالعالم وعلاقة الذات بالموضوع .

ولم يتم التطور السابق بطريقة مستقلة عن الإنسان ووعيه كما سبق القول ، فنشاط الوعى قبله وفى بدايته قد يختلف اختلافا كبيرا عنه بعد الوصول إليه أو الدخول فيه . ذلك أن نشاط الوعى قد اقتصر في البداية على خدمة الحياة العينية البسيطة المباشرة . ومع بداية تبادل منتجات العمل بين البشر حدث تغير حاسم في مفهوم المنتج والوعى معا ، إذ اكتسبت المنتجات " صفة اجتماعية " لم تكن تملكها من قبل وصارت لها "قيمة " ^(١) وتقوم القيمة بدور " التوسط " في حركة المنتجات عندما تكف عملية التبادل عن كونها مجرد عملية اتفاقية أو عرضية تتم على هامش التجمع البشرى ، ومن ثم تتعرض للزوال بمجرد نشوئها . ومعنى هذا أنه عندما تصبح التجارة القائمة على التبادل فعلا مستمرا ومتصلا ، تصبح القيمة هى اليد الخفية التى تنظم حركة السلع وتبادلها . ^(٢)

وتستمر حركة هذا التطور فتبدو للبشر - في ذروة تطور السلعية - ^(٣) وكأنما هى شىء طبيعى ومستقل عنهم ، ويقفون في مواجهتها كذوات

(١) Marx, Karl : capital . Translated from the third German edition by Samuel

Moore and Edward Aveling and edited by Frederick Engels .

Moscow, progress publishers , 1965 . Vol . I . p . 71- 72 .

Horster, Detlef : Ibid , S.31.

(٢)

(٣) انتبه ماركس فى فترة مبكرة من حياته (أى مع تأليفه للمخطوطات عام ١٨٤٤) الى اغتراب ناتج

العمل عن العامل المنتج وتحول ذلك الناتج إلى موضوع مغرب عنه : " ان الشىء الذى ينتجه العمل

- ناتج العمل - يواجهه كشىء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج ، فنتاج العمل هو عمل تجسد في

موضوع وأصبح ماديا ، انه تموضع العمل (...) ان العامل يرتبط بنتاج عمله كما يرتبط بموضوع

غريب .. ولايعنى اغتراب العامل عن ناتجه أن عمله قد أصبح موضوعا - وجودا خارجيا - فحسب

، وانما يعنى أنه يوجد خارجه ، مستقلا عنه ، كشىء غريب عنه ، وأنه يصبح قوة ذات تواجده ،

انه يعنى أن الحياة التى منحها للموضوع تواجهه كأمر معاد غريب " (ماركس ، كارل :

مخطوطات كارل ماركس لعام ١٨٤٤ . ترجمة محمد مستجير مصطفى . القاهرة ، دار الثقافة

" عارفة. ويظل خافيا عليهم أن القيمة ليست شيئا ' موضوعيا " - أى شيئا متعلقا بالموضوعات نفسها تعلقا طبيعيا - وإنما نشأت نشأة اجتماعية كما تطورت تطورا طبيعيا . وهكذا تقف الذات والموضوع من بعضهما موقف طرفين متقابلين في عملية المعرفة الخالصة . بل إن وعى الذات أو نشاطهم العقلي والفكرى يمكن أن يستقل بنفسه بحيث تنقطع العلاقة المباشرة بين الذات وبين الموضوعات ، وبحيث يقتصر دورها على معرفة الموضوعات معرفة نظرية بحتة دون تغييرها أو التأثير عليها .

ومعنى هذا أن الوعى يمكن أن يستقل بنفسه عن الموضوعات الحية وعن الحياة المباشرة نفسها ، وأن يتصور أن معرفته وحدها هى الهدف الأسمى والغاية الأخيرة من الحياة . ويمكن أن نجد البداية الفلسفية لهذا التحول في تحليلات أرسطو في الكتاب الأول من كتابه عن الميتافيزيقا . ففي رأيه أن العلم قد نشأ لأول مرة في مصر حيث وجد الناس الفراغ الكافى لممارسته . والعلم ينصرف إلى المعرفة لذاتها لا لأى غرض أو منفعة عملية أو هدف خارجى عنه . والسبب في ذلك بسيط في نظر أرسطو - وغيره من فلاسفة اليونان - فالمعرفة تحمل هدفها في ذاتها . والمهم في هذا السياق أن الانفصال بين الذات والموضوع (والعكس) قد بدأ مع بداية التطور المادى الاقتصادى الذى أدى إلى عملية التبادل عن طريق السلع والمال ، بحيث وقفت " الأنا " الواعية بذاتها في مواجهة الموضوعات ، وراحت تتعرف عليها مستعينة بأدواتها العقلانية وتؤثر عليها بفعلها وسلوكها العقلانى أيضا - ومن هنا بدأ الانفصال بين الذات والموضوع ، والباطن والظاهر ، والفرد والعالم المحيط به (وهو الأمر الذى لم يعرفه مثلا أبطال ملحمتى هوميروس - من حوالى القرن الثانى عشر الى حوالى القرن التاسع والثامن قبل الميلاد - وذلك قبل القرن السابع ق.م الذى عرفت فيه الجماعات الأغريقية تبادل السلع وظهور العملة النقدية)^(١).

الجديدة ١٩٧٤ ، ص ٦٩) وذلك قبل أن يوضح ماركس تفصيلات الدورة السلعية ويضع نظريته في القيمة في " نقد الاقتصاد السياسى " و " رأس المال " .

Horster. Detlef : Ibid . S. 32-33.

(١)

إن تاريخ الانفصال بين الذات والموضوع في عملية المرافقة - أو بالأحرى انقطاع العلاقة والوحدة المباشرة بينهما مما أدى إلى ظهور التفكير المجرد - هو في الوقت نفسه تاريخ التطور من التبادل البسيط أو المقايضة إلى الرأسمالية . أضف إلى هذا أن التفكير المجرد قد تطور أيضا مع التطور المتزايد في تجريد التبادل ، بحيث أصبح ينظر إلى المنتجات المختلفة في علاقتها بالعنصر المجرد المشترك بينها ، أي بحيث صارت قيمتها في عملية التبادل هي الشيء الوحيد المهم ، وهو الأمر الذي تم في المرحلة السابقة على الرأسمالية ، ثم تزايد وبلغ ذروته في ظل العلاقات الرأسمالية .^(١)

ولابد من القول بأن الانفصال الذي تم بالتدريج بين الذات والموضوع لم يجعل التبادل والتفكير قطبين متعارضين أو متضادين ، لأن المسألة في الواقع هي مسألة علاقة إنتاج متبادلة بين أشكال الوعي وأشكال الوجود . وتطور المال ودوره في التعامل والتبادل السلعي يوضح هذه المسألة . فقد استلزم التبادل عن طريق المال توحيد القيمة المادية والكمية للأشياء المختلفة في قيمتها الكيفية " ومن ثم تستطيع أشياء غير ذات قيمة نسبية ، منها الورق مثلا ، أن تعمل كرموز للعملة الذهبية " .^(٢) - أي أن تلك القيمة الكمية تفترض تجريد المنتجات المختلفة من صفات أو خصائص محددة هي في صميمها صفات أو خصائص كيفية . هذا التجريد والتوحيد قدتم قبل كل شيء في رأس الإنسان ، ثم ترتب عليه بعد ذلك من الناحية الواقعية " موضوعة " القيمة ، أي تجريدها

في شكل " مال " أو عملة نقدية مما ساعد في نفس الوقت على زيادة قدرة الإنسان على التجريد أو التفكير المجرد بعد مساعدتها على نشوئها .^(٣)

Ibid : S. 33-34

(١)

(٢) ماركس ، كارل : نقد الاقتصاد السياسي . الترجمة العربية ص ، ١١٧ .

Horster , Detlef , Ibid . , S. 34 .

(٣)

يتضح مما سبق أن نوعا معينا من الوعي أو التفكير (وهو التفكير المجرد أو التجريد) هو عنصر أساسى ساهم في تكوين وتطور الرأسمالية التى تمثل في نظر الماركسية - آخر مرحلة تاريخية ومنطقية لتطور عملية التبادل السلعى ، كما أن هذا الوعي أو التفكير المجرد قد تكون بدوره من خلال تطور عملية التبادل السلعى وبخاصة منذ تطور التبادل عن طريق المال الذى قام عليه تطور العلاقات الرأسمالية والذاتية البرجوازية في ظل هذه العلاقات .^(١) والمهم في النهاية أن لا ترجع هذا التطور الرأسمالى إلى عنصر واحد (العنصر الذاتى ، أى الوعي والتفكير المجرد من ناحية ، والعنصر الموضوعى أى السلعة والمال والعلاقة الاجتماعية الإنتاجية من ناحية أخرى) لأن علاقة التأثير والتأثر متبادلة بين هذه العناصر جميعا ولا يمكن إرجاع التطور الرأسمالى لواحد منها مستقلا عن الآخر ، ولأن تطور الذات الإنسانية وتغيرها قد صاحبه تطور الموضوع وتغيره ، وذلك في سياق عملية جدلية شاملة تمخضت عنها أشكال جديدة للفكر وأشكال جديدة للموضوعات . والخلاصة أن الطابع المزدوج لمنتج العمل الذى تحول إلى سلعة ، أى باعتباره في نفس الوقت شيئا يستخدم وقيمة ، وما ينطوى عليه ذلك من الأشكال المختلفة للقيمة،^(٢) قد كان هو السبب في ذلك التقابل المشهور فى نظرية المعرفة بين الذات والموضوع ، بين الفرد والبيئة المحيطة به ، وبين الأنا والعالم . وهو تقابل نظرى مجرد لم يكن له وجود عندما كانت العلاقة مباشرة بين البشر والطبيعة ، وعندما كان في إمكانهم تنظيم عملهم تنظيما اجتماعيا مباشرا بدون توسط عملية التبادل السلعى .

نكتفى بهذا القدر من تحليلات ماركس لجانب واحد من جوانب نظريته عن القيمة لنسأل عن تأثيره على تفكير بلوخ وعن العنصر

(١) انظر تفاصيل هذا التطور في الفصل ٢٤ من رأس المال لماركس . الجزء الأول .

Marx, Karl : Capital . 24 .

(٢) طبقا لتحليلات كارل ماركس : و " السلعة ليست فقط قيمة استعمالية ، بمعنى أن تكون وسيلة

مباشرة تسمح للمالكها باسباع حاجاته ... وإنما هى الدعامة المادية للقيمة التبادلية ، ومن ثم وسيلة

تبادل ، وإذا تكون القيمة الاستعمالية حاملة بالفعل لقيمة تبادلية " .

(كارل ماركس : نقد للاقتصاد السياسى . الترجمة العربية . ص ٣١) .

المشترك الذى تم الإشارة إليه بين الفيلسوفين . لقد اتضح من العرض السابق أن الانفصال بين الذات والموضوع أو الفكر والوجود هو في نظر ماركس مسألة تطور تاريخي وليس حقيقة ثابتة ، وأن عملية التبادل السلعى هى المسئولة عن استقلال المنتجات عن منتجها ومن ثم عن إمكان معرفة " الموضوع " معرفة نظرية عن طريق الذات المقابلة له. هنا أيضا يمكن أن نقول إن بداية تاريخ الفلسفة قد اقترنت بوجود التفكير في ناحية والوجود في ناحية أخرى . وقد تطور هذا التصور مع تطور الفلسفة فأصبح الفكر الخالص في جهة والمادة في جهة أخرى ، كما انقسمت الاتجاهات الفلسفية إلى اتجاهات تؤكد الذات على حساب الموضوع أو تؤكد الموضوع على حساب الذات ، ومن ثم نكرس الاتجاهات والمذاهب العقلية أو الذاتية في جانب ، والمادية أو الموضوعية أو الوضعية أو التجريبية في الجانب المقابل ، مع وجود استثناءات تخرج عن هذا التعميم بطبيعة الحال .

وقد سبق القول إن بلوخ ينقد التراث الفلسفى القديم (الكلاسيكى) والحديث ويحاكمه من هذه النقطة بوجه خاص ، أى من جهة الفصل بين الفكر والوجود. ومع أن الفلسفة المثالية (التى يغلب فيها الفكر على الوجود) والفلسفة المادية (التى يغلب فيها الوجود على الفكر) قد حاولا كل على طريقته أن يقربا بين طرفى الفكر والوجود وإن يقهرا هذه الثنائية العقيمة ، فقد بين بلوخ في قراءته لتاريخ الفلسفة ولبعض الفلاسفة الذين اهتم بهم أن الانفصال بين الفكر والوجود ظل هو الطابع الغالب عليهم ، كما حاول جهده أن يوحد بين العناصر الإيجابية في الاتجاهين الرئيسيين لتاريخ الفلسفة (أى المثالية والمادية) دون أن ينضم صراحة إلى أحدهما بصورة مطلقة . وسوف يتضح من خلال البحث أن ماديته التى يصر عليها ليست مادية بالمعنى التقليدى الشائع لهذه الكلمة ، وإنما هى مادية صوفية ودينية أو مثالية ورومانسية .

إن ماركس وبلوخ يتفقان على شئ جوهري ، وهو أن اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الطبيعة لن يتوقف حتى يتوقف استقلال الذات

والموضوع كل منهما عن الآخر ، وحتى تتوقف كذلك إمكانية فكر خالص في ناحية ووجود خالص في ناحية أخرى. والهدف النهائي عند كل منهما هو التوصل إلى " وحدة الإنسان الذى عاد إلى نفسه مع عالمه الذى نجح في تغييره أو تشكيله ".^(١) وهذا الهدف النهائي لا يمكن تحقيقه عن طريق التفكير وحده ، وإنما يجب أن يرفع أو يلغى استقلال الموضوع عن طريق الممارسة العملية وأن يتم في الواقع . ومن الطبيعي أن يجد بلوخ أسس هذه الممارسة في المادية الجدلية التى يعتبر أنها هى الفلسفة الوحيدة التى يتم فيها التغلب على التضاد بين الفكر والوجود ، والعقل والحس ، والقبلية والبعدية (أو العقلية والتجريبية) والنزعة الإرادية والنزعة القدرية . وهكذا يتفق النسقان المفتوحان على المستقبل لكل من ماركس وبلوخ اتفاقاً جوهرياً على أن الذات والموضوع اللذين تم الفصل بينهما يمكن أن يقتربا من بعضهما مع اقتراب كل منهما من نفسه أو عودته إلى نفسه.

ليس هذا العرض السابق - كما تمت الإشارة في البداية - سوى مجرد محاولة لتفسير جانب هام من جوانب تأثير بلوخ بفلسفة ماركس أو على الأقل بجانب واحد منها . أما عن تأثيره بالفلسفة الماركسية في مجموعها فهو شيء واضح يفصح عنه قبل كل شيء توجهه الثورى إلى المستقبل . ويمكن القول أن ماركس مهد الطريق أمام بلوخ - الذى تجاوز الماركسية بدوره بل وجعلها تنضوى تحت لواء نسقه الفلسفى - ليقوم " علم الأمل " الذى شيد بناءه على أساس مادية وملاءة بمضمون فلسفى بحيث ارتفع هذا الأمل من مستوى العاطفة الذاتية أو الفضيلة الأخلاقية شروط موضوعية محددة ، ويحركها وعى ثورى يضمن تحقيق الخلاص في ظل " الجماعة الإنسانية " الحقبة التى ستتعلم في نهاية المطاف بالسعادة والعدالة والحرية والكرامة والإخاء .

٢) مؤثرات فكرية وأدبية :

لم تقتصر العوامل الثقافية التي أثرت على بلوخ على الفلاسفة الكلاسيكيين والمحدثين من أرسطو إلى ماركس ، وإنما أثر عليه مجموعة من الأدباء والمفكرين المعاصرين الذين ربطته بهم عرى الصداقة ، ومن هؤلاء الناقد الأدبي فالتر بنيامين والفيلسوف أدورنو والكاتب المسرحي برشت والمؤلف الموسيقي كورت فايل وغيرهم ، ولكن أهم هذه الصداقات - كما سبق القول - هي التي جمعتها خصوصا في سنوات شبابه بالفيلسوف المجري جورج لوكاتش (١٨٨٥-١٩٧١) ولما كان المقام لا يتسع للحديث عن التفاصيل الدقيقة لهذه العلاقات بين بلوخ وبين هؤلاء الأدباء والمفكرين والفنانين - وغيرهم كثير - فسوف نكتفى بإلقاء الضوء على بعضها بالقدر الذي يسمح به سياق الكلام عن أبرز المؤثرات على حياته وتكوينه الفكري ، بادئين بأقرب أصدقائه إلى قلبه - على الأقل في سنوات الشباب - وهو لوكاتش .

أ- لوكاتش :

تقابلا للمرة الأولى في إحدى قاعات البحث التي كان يقيمها فيلسوف الحياة جورج زيميل في برلين ، ثم كانت إقامتهما ورحلاتهما معا من عام ١٩١٢ حتى عام ١٩١٤ في هايدلبرج ، واشتركا في الحلقات الدراسية التي أقامها ماكس فيبر في هذه المدينة الأخيرة . وقد روى بلوخ أنهما كانا على اتفاق تام في ذلك الوقت ، وأنهما حتى عندما كانا يلتقيان بعد أسابيع طويلة كانا يستأنفان الحوار وكأنه لم ينقطع . وكان لابلد في هذه المرحلة من أن يحددا - على حد تعبيره - منطقة خضراء تبين الفروق بينهما حتى لا يتصور الناس أنهما يتكلمان بضم واحد .

وقد جمعتهما تأثرهما الشديد " بظاهريات الروح " لهيجل واتفاقهما في فهمهما فهم ثوريا ، وخاصة في تناولها للموضوعات الأساسية التي تم الإشارة إليها سلفا وهي (الذات - الموضوع - التاريخ) . كانت هذه المشكلات حاضرة في ذهن بلوخ عندما بدأ في كتابة مؤلفاته الأولى وهي

"روح اليوتوبيا" عام ١٩١٨ ، وكتابه توماس مونتر عام ١٩٢١ . كما أن هذه الموضوعات نفسها شغلت لوكاتش في كتابه " التاريخ والوعى الطبقي " عام ١٩٢٣ مما يدل على أنهما انطلقا من نفس المشكلات المعرفية والنظرية ، وإن كان الاختلاف على البعد اليوتوبى قد فرق بينهما بعد ذلك . فقد ظل الصديقان على وفاق حتى اندلعت نيران الحرب العالمية الأولى فتوجه لوكاتش إلى المجر والتحق بعد الحرب بالحزب الشيوعى المجرى وعمل منظرا للماركسية طوال العشرينيات ، بينما توجه بلوخ إلى سويسرا ، وعلى العكس من لوكاتش - لم يلتحق بالحزب الشيوعى الألمانى . وقد كان لروسيا عشية الثورة فعل السحر على كل منهما ، وعندما استولت النازية على السلطة رحل لوكاتش إلى روسيا ، ورحل بلوخ إلى براغ . ومن هنا بدأ المسار الفلسفى للرجلين يزداد تباعدا خاصة عندما قام لوكاتش بتبرير الرعب الذى يمارسه الحزب الشيوعى فى بسط هيمنته ، لقناعته أن الرعب والقهر إجراءان ضروريان لإقامة المجتمع الاشتراكى ، بينما تمسك بلوخ - إلى حد الجنون أحيانا! - بالحق والكرامة الإنسانية والحرية الفردية التى يجب أن لا يقهرها أى فكر عقائدى . واحتدمت الخلافات بينهما ، وكان من رأى بلوخ أن صديقه لوكاتش لم يفهم فكرته عن اليوتوبيا ، كما أنه - أى بلوخ - اختلف معه بشدة حول مفهوم الواقعية فى الأدب الذى كان لوكاتش يدافع عنه بشدة لأن مثل هذه الواقعية تفتقر إلى البعد اليوتوبى . وتبلور خلافهما على صفحات الصحف والمجلات الثقافية فى شكل معارك حادة حول الحركة التعبيرية التى هاجمها لوكاتش بقسوة ودافع عنها بلوخ حتى النهاية، وشكلت هذه المناظرة الفكرية بينهما فى عام ١٩٣٨ أحد الأحداث الهامة فى الفكر والأدب الألمانى الحديث .

والتعبيرية حركة أدبية ظهرت فى ألمانيا حوالى عام ١٩٠٦ وامتدت حتى أوائل العشرينيات ، وقد نشأت فى مجال الرسم ثم امتدت إلى الشعر والقصة والمسرح (وقد كانت الأعمال المسرحية الأولى لبرشت من أهم إنجازاتها) وأطلقت صرختها وفزعها من رعب الحرب ، وشوقها إلى عالم إنسانى جديد يتحقق فيه العدل والكرامة الإنسانية . كانت التعبيرية

حركة فنية ثائرة ، تجمعت تحت لواء الإيمان بإنسانية جديدة ، وحاولت ان تمحو كل أشكال الواقع التي أثبتت الحرب فسادها ، وأن تعصف بكل القيم الزائفة في الحياة البرجوازية والسياسية والفنية التي أدت إلى الحرب ، أو على الأقل لم تحل دون وقوعها ولم تقف في وجهها . وكان هناك سخط هائل على كارثة الحرب العالمية الأولى، وكانت التعبيرية هي التعبير الفني عن هذا السخط . أراد الفنان أن يشكل العالم من جديد بالرؤية والحماس المتوهج للقيم المطلقة ، بالإبداع الحر ، بالروح الطليق والكلمة الحية المتمردة على الواقع والمدنية والتقدم العلمي والتقنى وكل القيم التي فضحت الحرب كذبها وخداعها. ^(١) لكن سرعان ما اختفت هذه الحركة ولذا أصحابها بالصمت أو تشتتوا في المهجر أو سقطوا في الحرب العالمية الأولى أو انسحقوا تحت أقدام الطغيان النازي - واختفى صوتها في أوائل الثلاثينيات ، خنفته الأزمة الاقتصادية العالمية ، وزحف ذئاب الفاشية وقطعناها الهمجية ، واندلاع نيران الحرب العالمية الثانية . وكانت النتيجة ان دفنت التعبيرية حية ، وانطفأت شعلتها التي لم نكد نتوهج ^(٢) .

أثرت الحركة التعبيرية تأثيرا كبيرا على بلوخ ، وانعكس هذا التأثير على كل إنتاجه الفكري ، الفلسفي منه والأدبي . فقد أخذ بلوخ من التعبيريين حماسهم وأسلوبهم المتوهج في الكتابة ، والتعبير عن الأفكار بلغة الشعر والأسطورة والحكم والأمثال ، والاستخدام المفرط للصور المجازية التي تصل إلى حد الغموض في أحيان كثيرة ، وهو ما تلمحه بسهولة عين القارئ لمبدأ الأمل ، إذ كان للنزعة التعبيرية أكبر الأثر على عرض النص الفلسفي من حيث شكل التعبير والأسلوب الزاخر بالرموز والصور الشعرية ، مما زاد من صعوبة قراءة بلوخ واستخلاص جوهر نسقه الفلسفي . ولعل النزعة الإنسانية للتعبيريين وحلمهم بمجتمع إنساني جديد يتحقق فيه العدل والكرامة الإنسانية - الذي كان منذ البداية هو الهدف والغاية عند بلوخ - هو ما جذبهم إليهم ، فظل متمسكا بأفكارهم

(١) عبد الغفار مكاوي التعبيرية : القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١-١٢ .

ومدافعا عنهم ، وخاض من أجلهم أكبر معاركه الفكرية مع لوكاتش
صديق عمره ، حتى بعد أن قضى على هذه الحركة تماما ولزم أصحابها
الصمت أو انزروا في المنفى أو السجن أو سكتوا إلى الأبد تحت التراب .

وعلى الرغم من أقول التعبيرية واعتبارها الآن جزء من تاريخ
الأدب ، إلا أنها تمثل المرجع الألماني الأول للفن المعاصر ، كما أن
المعركة الفكرية التي دارت رحاها بين لوكاتش وبلوخ حول التعبيرية
كانت خلافا حول المعنى التاريخي للنزعة الحديثة أو الحداثة modernism
بصفة عامة (١).

تبنى لوكاتش المقولة الأساسية في النقد الأدبي الماركسي في هجومه
على التعبيرية - التي كان قد انجذب إليها في بداية حياته - وهي أن
الأدب نتاج للأوضاع التاريخية - واتهمها بالاغتراب عن عامة الشعب
وبعدها عن الواقع الاجتماعي حين صرح في مقال بعنوان " الواقعية في
الميزان " بأن التعبيرية تنكر أى صلة لها بالواقع وتعلن الحرب عليه
وعلى كل إنجازاته لأن العديد من التعبيريين يشاققون لاكتشاف عالم جديد
عن طريق هجر الأرض ، والقفز في الهواء والتعلق بالسحاب (٢) ..
وعلى الرغم من تأكيد لوكاتش في بداية حياته على دور العامل الذاتي أو
الفردى في الأدب ، واقتناعه بأن مهمته هي التعبير عن مواجهة مجتمع
معاد ومغترب ، إلا أنه تعلم أيضا من الماركسية أن العلاقات الاجتماعية
هي أساس الأدب والفن والجمال ، ولذلك لم يتحول عن الثوابت المنهجية
والنظرية للماركسية ، وهي الوحدة الجدلية بين الذات والموضوع ،
والخلاص من الاغتراب عند وصول المجتمع إلى الوعي بالذات ، وإن
الحقيقة هي كل شامل يصارع الإنسان من أجل الوصول إليه . ولذلك كان
من رأيه أن التعبيرية شوهت هذه الحقيقة لأن الوظيفة الكاملة للفن هي

(١) Taylor , Ronald (Editor) : Aesthetics and politics . London Verso , The
Imprint of New Left Books . 1986 . p . 12.

(٢) Lukacs , Georg : Realism in the Balance in Aesthetics and politics p . 40-41.

رسم صورة الواقع الموضوعى لا الهروب منه أو الاكتفاء بالصراخ في وجهه .

لن نستطرد طويلا في تفاصيل هذه المناظرة التى يمكن أن تخرج بنا عن سياق البحث . ولكن يمكن القول بإيجاز إن المواجهه الفكرية بين بلوخ ولوكاتش كانت في حقيقة الأمر مواجهة بين الفن التعبيري ، والواقعية الاشتراكية . لقد دافع الأول عن التعبيرية وشجب اتهام لوكاتش لها بأنها حركة تواطأت مع البرجوازية الرأسمالية ، مستشهدا في دفاعه بعبارة لوكاتش نفسه يعترف فيها بأنها - أى التعبيرية - كانت من الناحية الأيديولوجية حركة مناهضة للحرب . ويؤكد بلوخ أن اتجاهات الوعى في التعبيرية لم تكن فاشية ، وأنها من الناحية الجمالية أو الاستطيقية - تعتبر استجابة لأزمات مرحلة انتقالية تحطم أثناءها الكل الثقافي للبرجوازية ، بينما بقيت البروليتاريا الثورية في مرحلتها البدائية . ويتهم بلوخ واقعية لوكاتش بأنها مغلفة وتستبعد الذاتية المثالية ، ولذلك لم يتحرر من النظم الكلاسيكية ، كما أن مفهومه الضيق الأفق للواقعية جعله يرفض دور الفنان في تحطيم أية صورة للعالم ، حتى الرأسمالية ، متناسيا أن الفن يناضل ليستثمر صدوع الواقع ويكشف الجديد في شقوقه^(١) . كما أن اتهام لوكاتش للتعبيريين بأنهم اغتربوا عن عامة الشعب ، هو اتهام لا يستند إلى أساس حقيقى ، إذ كانوا على العكس من ذلك أول من فتح عين الشعب على فن الفولكلور ، وركزوا انتباههم على رسوم الأطفال والمساجين والمرضى العقليين ، كما اهتموا اهتماما خاصا بالفن البدائي بحيث كان الفن الشعبى هو الانطلاقة الحقيقية للحركة التعبيرية^(٢) . والمهم أن الخلاف الحاد الذى احتدم بين الصديقين في هذه المناظرة النقدية الهامة قد تسبب في القطيعة بينهما - وإن لم يمنع من استمرار التقدير والاحترام المتبادل بينهما - ، كما كشف عن تحرر بلوخ منذ شبابه المبكر من الأيديولوجية الماركسية الحرفية المتزمتة ، وإن بقى مع ذلك مخلصا للماركسية في روحها العامة ومنهجها الجدلى والنقدى .

Bloch, Ernst : Discussing Expressionism. Ibid.p.22.

(١)

Ibid : p. 24.

(٢)

ب - برشت (١٨٩٨ - ١٩٥٦)

ربطت بلوخ ببرشت صداقة قوية قائمة على التقارب الفكري والعقائى . فقد جمعهما الاهتمام بالتعبير عن تناقضات المجتمع الرأسمالى والتمسك بالحلم الشيوعى حتى النهاية ، بحيث يمكن القول إن ما عبر عنه بلوخ بالفلسفة عبر عنه برشت بالدراما . وقد جمعهما كذلك اهتمامهما بالفلسفة الهيجيلية والماركسية ، إذ عكف برشت على دراسة هذين الفيلسوفين وانتهى إلى الإيمان بضرورة الثورة الماركسية ، بل ذهب إلى أبعد من الإيمان بالنظرية ، فالتزم التزاما مطلقا بالأيديولوجية الماركسية في شبابه ، وأمن إيمانا لا حيدة عنه بضرورة التغيير الاجتماعى المصاحب للثورة . وقد ربطت بينهما كذلك سنوات الغربة في الولايات المتحدة الأمريكية التى انتهت إليها مطاف برشت بعد سنوات تجوال طويلة في البلدان الأوروبية هروبا من الحكم النازى ثم عودتهما إلى ألمانيا الديمقراطية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مدفوعين بالشوق والأمل للمساهمة في توطيد أركان الدولة التى زعمت أنها تبنى الاشتراكية فعادا عام ١٩٤٨ إلى برلين (الشرقية سابقا) حيث أسس برشت فرقته المسرحية ، وبدأ في تطبيق نظريته عن المسرح الملحمى أو الجدلى الذى يوقظ ملكة الحكم عند المتفرج ويثير فيه الإحساس بالغربة والدهشة لما يراه ، ويبعث فيه إرادة التغيير الثورى للقيم والظروف الاجتماعية التى يعيش فيها ويراهها أمامه منعكسة على خشبة المسرح. (١)

كان برشت خير من عبر عن الفلسفة الماركسية سواء في أشعاره أو في أعماله المسرحية ، ورأى أن مهمة الكاتب المسرحى هى أن لا يخاطب الشعور بل يخاطب العقل ، وأن من واجبه أن يعلم هذا العقل ويدفعه إلى الحركة والتغيير بدلا من أن يثير الشعور . وكما قال ماركس إن على الفلسفة أن تغير العالم لا أن تفسره ، فقد أصبح على الفن والمسرح أيضا

(١) برشت ، برتولد : الاستثناء والقاعدة . ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة دار القومية

لطباعة والنشر . المسرح العالمى ، ١٥ مايو ١٩٦٥ . من مقدمة المترجم ص ٢٣ .

أن يغيرا الإنسان تمهيدا لتغيير العالم. ^(١) غير أن برشت تراجع عن نظريته المذهبية المترتبة في أعماله الأخيرة عندما أدرك - مثلما أدرك بلوخ أيضا كما سبق القول - الأخطاء والتناقضات التي وقع فيها التطبيق الماركسي في ممارسته العملية . بل وذهب إلى أبعد من هذا الحد فراح يدعو إلى توحيد ألمانيا والحيلولة بينها وبين التسليح من جديد ، وكتب خطابه المفتوح المشهور إلى فالتر أو لبرشت على أثر إخماد ثورة العمال الألمان في القطاع الشرقي من برلين في شهر يونيو عام ١٩٥٣ ضد الحزب الشيوعي الحاكم ، ووجه إليه فيه أعنف اللوم حين قال عبارته المشهورة : " إذا كان هذا الشعب لا يعجبكم فابحثوا لكم عن شعب آخر " ^(٢).

كذلك ربط بلوخ وبرشت اهتمامهما بالحركة التعبيرية ، فقد دافع عنها بلوخ وتمسك بها حتى النهاية وانعكست أيضا على أسلوبه المتدفق الجياش في الكتابة. أما عن برشت فقد أخذ يطبق برنامج الحركة التعبيرية التي لم تهتم بالدراما في ذاتها بقدر اهتمامها بأن تكون أداة للعرض والبيان . فالتعبيري كان يعرض عواطفه الجياشة المنطلقة ، وبرشت يعرض نزعته العدمية في مسرحياته المبكرة أولا ، ثم يعرض نزعته الماركسية الثورية في مسرحياته التعليمية ، ثم يجمع بين النقيضين في مسرحياته الأخيرة التي تخلو من التزمّت العقائدي ، وتهيب بالجمهور أن يفكر ويبحث عن حل بدلا من أن تفرض عليه الحل الوحيد ^(٣) . وإذا كان بلوخ لم يتخل عن التعبيرية بل تمسك بها حتى النهاية ، فإن برشت استطاع أن يتجاوزها في أعماله المتأخرة . وإذا كان ما جمعهما هو توجههما الاشتراكي ، فإن بلوخ لم يكن منذ البداية متزمتا في نزعته الماركسية بل اتسم تفكيره بالأفق المفتوح بلا حدود على المستقبل ، كما أن برشت عرف في مرحلة شبابه بتزمّته العقائدي و دعوته إلى التغيير بالعنف إذا دعت الضرورة لذلك ، ولكنه تراجع كما سبق القول في

(١) المرجع السابق : ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٢ .

سنواته الأخيرة عن هذه النظرة المحدودة الأفق . وعلى الرغم من هذا ظل إعجاب بلوخ بأعمال برشت الشعرية والمسرحية كبيراً حتى أنه استشهد بالعديد منها في شرح نسقه الفلسفي .

٣- مؤثرات الحركة النقدية :

لم يكن بلوخ فيلسوفاً أكاديمياً فحسب ، إذ لم تبدأ مرحلته الأكاديمية إلا بعد أن تجاوز الستين من عمره، بل كان مفكراً لا يمكن فصله عن الجو الثقافي والعلمي المحيط به ، كما لا يمكن الفصل بين الفكر أو الفلسفة من ناحية وبين الروح الثقافية للعصر من أدب وشعر وعمارة وموسيقى وفنون مختلفة من ناحية أخرى . وقد استوعب بلوخ كل هذه العناصر الثقافية في عصره وعبر عنها في نسق متكامل ، كما جاء هذا النسق معبراً عن عصر مخاض وحلم وثورات اشتراكية وأحزاب فاشية ، واتسم بالديناميكية كما اتسم بالاضطراب والقلق . إنه عصر شهد فيه الفكر الفلسفي الألماني تغيرات كثيرة وحاسمة ، وبداية بحث فلسفي على أسس منهجية جديدة ، وإعادة إحياء للتراث الماركسي باعتباره فهماً نقدياً تحليلياً للواقع . وقد اجتاحت فيه الفكر الألماني حركة نقدية واسعة النطاق ذاع صيتها باسم " مدرسة فرانكفورت " ، نظم أعضاؤها حلقات بحث حول الماركسية ، وركزوا على أفكار ومؤلفات ماركس الشاب وليس الاقتصاد ، وأثاروا عاصفة نقدية على كثير من القيم السائدة والنظم المستقرة .

ومع أن النسق الفلسفي لبلوخ قد اتسم بعمق النظرة النقدية للواقع ، فقد اختلفت النظرة النقدية عنده عن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، على الرغم من انطلاقيتهما من منبع واحد وهو المنهج التحليلي النقدي المعروف في التراث الماركسي . ويعود الاختلاف إلى النظرة أو النزعة الأكثر عمقا عند بلوخ والتي تمتد جنورها في التراث الفلسفي الهيجلي والماركسي . لقد استخلص من المنهج الهيجلي عمقه النقدي للثورة على الواقع وتجاوزه ، وتعلم من الماركسية الحلم بالمستقبل والرغبة في تغيير العالم وحتمية الثورة ، وأحسن استخدام منهجهما وأدواتهما التحليلية في

التعامل مع الواقع الاجتماعي العيني . لم يحصر الحلم الماركسي في أطر سياسية واقتصادية محددة ، بل انطلق إلى آفاق لا محدودة ، وطبق هذه النظرة النقدية على الماركسية نفسها ، فنقد الماركسية المادية لحساب الماركسية الإنسانية، وجعل الماركسية مبدأ لأمل إنساني شامل ، ولذلك رأى وجوب إعادة اكتشاف الماركسية كسلاح نقدي لمقاومة كل واقعية اجتماعية تعسفية كالرأسمالية الجديدة والنمط الاشتراكي السوفيتي (١) قبل انهياره بطبيعة الحال .

لم يكن بلوخ أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت ، ولا يمكن القول إن لهذه المدرسة تأثيراً واضح المعالم على فكره ، بل يمكن القول إن تأثيره كان كبيراً وهاماً على أعضائها فيما اكتسبوه من حدة الوعي الثاقب في تفتيت بنية الواقع ، وحسن استخدامهم للمنهج الهيجلي والماركسي في تحليلهم النقدي للأوضاع الاجتماعية . وليس من المبالغة أن نقول أن تعامله النقدي مع التراث الماركسي على وجه التحديد كان مقدمة لخلق نظرية نقدية أكثر اتساعاً وشمولاً عند أصحاب هذه المدرسة.

وعلى الرغم من انطلاق النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من نظرة بلوخ النقدية للواقع العيني ، إلا أنها لم تتميز بالنزعة التفاضلية التي اتسم بها تفكيره ، بل كان لأكثر أعضائها نزعة تشاؤمية دفعتهم إلى اليأس من أية ثورة ، واتسم الفكر عند القليل منهم بالتفاؤل . لقد ميز التيار الفكري النقدي للمدرسة اتجاهان متباينان من ناحية الرؤية ومتحدان من ناحية المنطق التحليلي النقدي لكونهما نتاج فكري جدلي واحد . التيار الأول هو التشاؤم الذي شكل النزعة الغالبة لمفكري المدرسة ، والتيار الثاني هو التفاؤل . ولعل هذا الجانب التفاؤلي كان ثمرة للتأثير الذي مارسه بلوخ عليهم باعتباره تياراً فكرياً أساسياً زامن الفترة السياسية - الثقافية المكونة للعناصر الشابة التي قامت بإنشاء المعهد بعد ذلك . وارتباط بلوخ والناقد الأدبي الماركسي فالتر بنيامين بعلاقة صداقة شخصية كان يمثل الصورة التكميلية المؤكدة للتيارين النقيضين اللذين

(١) علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت ص ٣٩ .

نقاسما المسارات الفكرية للمدرسة . كان بلوخ يكن احتراما كبيرا لفا لثر بنيامين على الرغم من عدم اتفاقه مع نظريته التشاؤمية للواقع ، فالتشاؤم عند بنيامين هو الواقع أو الضرورة الأولى لفهم الواقع موضوعيا بمحتواه الدرامي ومأساويته (١).

نظر أصحاب مدرسة فرانكفورت إلى الواقع بوصفه حافلا بالصراعات والتناقضات ، وأسسوا فلسفة اجتماعية تركز موضوع بحثها على البشر المغتربين عن أشكال حياتهم التاريخية في المجتمعات الرأسمالية والصناعية الشمولية التي أنتجوها كما كانوا نتاجا لها ، واغتربوا عنها كما كانت السبب في اغترابهم. (٢) أما عن بلوخ فقد شارك مفكرى عصره همومهم واشترك معهم فى الحلم بالتغيير ، ولكنه لم ينته إلى نظرة مأسوية للتاريخ كما فعل معظم أصحاب المدرسة . وكان تيودور أدورنو من أكثر أعضاء المدرسة قربا من بلوخ وربطت بينهما صداقة حميمة قبل هجرة أعضاء المدرسة إلى الولايات المتحدة في فترة الحكم النازى . أعجب أدورنو بفلسفة بلوخ ، وشبهها بالعمل الموسيقى الكبير الذى تتصاعد نغماته تدريجيا ، وكان هذا قبل أن تصاب العلاقة بينهما بالفنور في فترة المهجر .

أ - أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) :

فهم بلوخ الفلاسفة التقليديين - كما سبق القول - فهما غير تقليدى ، وأهم ما جذب انتباهه من كل هؤلاء الفلاسفة هى العناصر الحية أو الشابة التى تكمن في تفكيرهم وتتوجه نحو التغيير ، لأن فلسفته كلها توجهت نحو تغيير العالم . لذلك كان من أهم العناصر التى جمعتها بأعضاء مدرسة فرانكفورت - ولاسيما أدورنو - هو تأكيد هذا العنصر وهو شباب الفلسفة أو حيويته الدائمة ، ومقاومتها للآراء والقيم السائدة ، وتجاوزها الدائم للواقع القائم . وعلى الرغم من أن بلوخ كان ينتمى إلى جيل سابق على جيل أدورنو وزملائه الذين اعتبروه بمثابة معلم بالنسبة

(١) المرجع السابق ص ٧٨ .

(٢) عبد الغفار مكوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ص ١٥ .

لهم - وإن أخذوا عليه افتقاره إلى الموضوعية والمنهجية وانسياقه وراء الأحلام والتعبيرات الشعرية والمجازية - فإن أهم ما يربطه بأدورنو بوجه خاص هو الإيمان بشباب الفلسفة - بالمعنى السابق الذكر . أدرك بلوخ منذ شبابه مدى الحيوية والشباب في " ظاهريات الروح " ، كما كان أدورنو يقول لتلاميذه دائماً إن الفلسفة هي في الحقيقة مسألة تهتم الشباب قبل كل شيء ، وإن على الفيلسوف إن يحافظ على القدرة على التساؤل والاندھاش الذي يطبع مرحلة الشباب ^(١) .

آمن بلوخ وأدورنو بموضوع شباب الفلسفة وحيويتها وقدرتها على التجدد المستمر : " لا يزال هذا الوجود في كل لحظة لغزاً لم يحل ، وسؤالاً غامضاً ومتجدداً يفرض نفسه أو يفرضه الموجود المباشر ذاته : لم وجد أي شيء على الإطلاق ؟ وهو يعبر عن نفسه بالخلق المتجدد في كل لحظة ومن خلال كل لحظة ، لأن العالم كله تجربة لحل السؤال الدائم عن الأصل ، السؤال المطوى في كل موجود مباشر - هناك " ^(٢) . وكما كان أدورنو يناشد تلاميذه الاحتفاظ بالقدرة على التساؤل والاندھاش ، فإن بلوخ لم يتخل عن إيمانه بقدرة الفيلسوف على الاندھاش الإيجابي " إن الاندھاش الإيجابي الأصل لا يتولد عنه السؤال القديم : لم كان وجود على الإطلاق ولم يكن بالأولى عدم ؟ بل ينشأ عنه هذا السؤال الذي تحديق عيناه - كعيني الفتاة التي صورها " دورر " في لوحته المعروفة " الكأبة " - في أفق " الكل " الغائب : لم كان وجود كالعدم ؟ ومتى يكتمل ويخرج من حالة عجزه ونقصه وافتقاره إلى الكل اليوتوبي " ^(٣) .

ومثل هذا التساؤل الشاب الذي يؤدي إلى إجابات جديدة شيء لا يقدر عليه الفلاسفة التقليديون أو الحرفيون ، لأن شباب الفلسفة ضد كل ما هو جامد ومتحجر سواء في الفكر أو في المجتمع ، وضد ما يسمى بالحس السليم أو الفهم المشترك . لذلك لم يخضع أدورنو وبلوخ للغة الشائعة في

Horster , Detlef : Ibid , S . 14 - 15 .

(١)

Bloch : p . of H.V.I.p.307 .

(٢)

Ibid : p. 312

(٣)

المجتمع لأنها لا تلائم أفق تفكيرهما ولا مصطلح تعبيرهما . كانت هذه اللغة السائدة سواء في المجتمع أو عند الفلاسفة التقليديين لغة بالية وعاجزة عن طرح أسئلة جديدة ولم تتسع لأسئلتها ، ولذلك كانت إجابتهما مثل إجابات هيجل في عصره - غريبة على معاصريهما . ولعل هذه اللغة الجديدة التي صيغت فيها الأسئلة الجديدة أن تكون أهم ما جذب إليهما الشباب الناصر في الجامعات الأوروبية عام ١٩٦٨ بحيث كان شعار هؤلاء الشباب الذي كتب على الجدران في باريس من وحي فلسفاتهما ، وهذا الشعار هو " كونوا واقعيين وافعلوا المستحيل " (١) .

٤ - مؤثرات دينية :

كانت المؤثرات الدينية والصوفية هي أحد المصادر الهامة التي زادت أفكار بلوخ غنى وثراء . والواقع أنه يصعب تحديد أسماء المفكرين الدينيين الذين قد يكون لهم تأثير مباشر عليه، وإذا كان تفكيره الديني يقترب من انثروبولوجيا الدين عند فويرباخ ، إلا أنه - أي بلوخ - يتجاوز هذه الحدود ويتمثل كل التراث الديني والصوفي وبخاصة التراث اليهودي - المسيحي . وقد تمثل تأثير هذا التراث الديني في أحد الأفكار الهامة التي تشكل فلسفة بلوخ وهي " فكرة الخلاص " التي جعلت فلسفته تحلق في أفق النهاية المفتوحة بأسلوب صوفي غامض . صحيح أن التفكير " الأخرى " أو التفكير في النجاة أو الخلاص الذي سيتحقق آخر " الزمان " في مملكة السعادة والخير - التي ستنتهي معها كل الشرور وتمتلي الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا - قد وجد على الدوام في كل العصور والأديان والحضارات . ولكن بلوخ جمع كل الشواهد التاريخية والحضارية الممكنة على هذا التفكير مع ما يتصل بها من تصورات للخلاص والمجتمع اليوتوبى الأمثل ، وهي التصورات الحاملة التي تغن الخيال البشرى في رسمها ليملاً ثغرات الواقع المعيش ويعوضه عن فقره ونقصه . ثم تعلم ماركس كيف يشد هذه التصورات من فضاء الأوهام الغيبية والمثالية الذي كانت ترفرف فيه إلى أرض الواقع الصلب

والممارسة العملية والثورية ، بحيث لا يعود الواقع أو المجتمع الذى تختفى منه اللا إنسانية مجرد حدث ينتظر أن يتم في آخر الزمان ونهاية التاريخ ، بل يصبح محور التاريخ نفسه ومحركه الحقيقى في مساره الحر واتجاهه الصحيح . وكان من الضروري " لتاريخية " الخلاص ، أو لوضعه في التاريخ ، من وجود منهج علمى لتفسير العملية التاريخية وتحديد قوانينها والقوى المحركة لها ، بالإضافة إلى الممارسة الثورية التى لا تكتفى بنقض الأوضاع القائمة ، بل تسعى لبناء مجتمع إنسانى جديد ، يزول منه القهر والقمع والاستغلال والاعترا ب (١) .

ولم يكن من المستغرب أن يلجأ بلوخ للتعبيرات الدينية أو شبه الدينية التى امتلأ بها " مبدأ الأمل " خلال حديثه المجازى عن الهدف النهائى أو بالأحرى "اليوتوبى" لعالم المادة وعالم الإنسان . ذلك أن الغاية النهائية أو الخير الأقصى والأسمى ، قد وصفا منذ القدم باسم الجلالة " الله . وإذا كان بلوخ - شأنه في هذا شأن الماديين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم - قد تحاشى هذه التسمية ، وآثر شيئا يمكن أن يوصف بالقدر أو المشيئة العارضة التى تحدث الجديد وغير المنتظر وتظهرهما في " هنا والآن "، فقد تسرب هذان المفهومان إلى فلسفته من الموروث الدينى ، وأجرى عليهما نوع من التجريد من الروح الأسطورية أو التخلص من سحر الأسطورة الذى يميز كل ألوان الحداثة في عصرنا ، وبذلك شدهما إلى عجلة الصيرورة الدائرة في عالمنا ودينانا " هنا والآن " . ولكن نزعة التجرد من التفكير الأسطورى - التى اتجهت منذ عهد فويرباخ وماركس إلى نقد الأيديولوجيات وكشف القناع عن المضامين الدينية بوصفها من خلق البشر وافتراضهم وصنع خيالهم - لم تستطع القضاء على الإشكالات الدينية ، فبقيت عالقة بفكر بلوخ المادى والذنيوى ، وظلت ماثلة في الأسلوب المجازى الذى يميز لغته التعبيرية ، وفى الثنائية الجدلية التى نجدها واضحة عنده في تأكيد الضرورة والعرضية في حياة البشر وتاريخهم ، وافتراض "الكل " الكونى اللانهائى مع القول بعدم تحقيقه لهويته أو ذاتيته تحقيقاً نهائياً .

وهنا يمكن أن نضيف أن التراث اليهودي كان له تأثير كبير على فلسفة بلوخ ، فهذا التراث الذي ظل طويلا في حالة اشتياق للخلاص من أجل مستقبل أكثر أمنا وإشراقا هو الذي صاغه في فلسفة حقيقية للأمل واليوتوبيا . وربما جاز القول بأنه كتب فلسفة للتاريخ من روح "الخروج" ، أى الخروج من تاريخ الظلم والاضطهاد والاغتراب إلى " مملكة الحرية " ، كما أن التراث اليهودي الصوفى الطويل - الذى شكل جزءا كبيرا من حياة بلوخ وفكره - قد أثر أيضا في توهج الصور المجازية والشعرية والرمزية التى ميزت كل كتاباته . ولكن يمكن القول أيضا انه تجاوز الحلم اليهودي بمفهومه الضيق وحلق به في آفاق أكثر اتساعا حتى وصل الحلم إلى قمته في اليوتوبيا التى يجب ان تحرر الإنسان من الاغتراب ، وهذه اليوتوبيا التى حلم بها بلوخ هى ما أطلق عليه اسم "الوطن" ، أو الجماعة الإنسانية الحرة العادلة .

ولأن الهدف الأخير أو " اليوتوبيا " النهائية ، التى تسعى إليها فلسفة بلوخ يستحيل التعبير عنها بغير الأسلوب المجازى والميتافيزيقى ، فقد بقى أسلوبه وفكره شديد القرب من لغة التفكير الدينى ومنهجه وأسلوبه ، سواء أكان هذا التفكير صوفيا وجدانيا أو لاهوتيا عقليا . ولذلك لا نعجب إذا وجدنا بعض الكتاب والنقاد يصفون فلسفته بأنها في حقيقتها فلسفة دينية . والواقع أن هذا الوصف فيه شئ من الحقيقة لا الحقيقة كلها ، لأن الفكر الفلسفى كله قد نشأ في الأصل عن الأسئلة والمشكلات الدينية ، وإن كان بلوخ مثل غيره من الماديين قد أنزلوا هذه الأسئلة والمشكلات من السماء إلى الأرض ، ولم يكتفوا "بعلمنتها" (نسبة إلى العالم) " وعقلنتها " كما فعلت الفلسفة طوال تاريخها ، وإنما قلبوا المتعالى وأسكنوه العالم والأرض . ولا تزال الفلسفة قريبة من الدين كلما لمست " الأسئلة الحدية " التى تطرحها الميتافيزيقا وسليلتها الأنطولوجيا ، أو عرضوا لمشكلات القيم والموت والمصير ... الخ . ومع أن الفلسفة تطرح الأسئلة والمشكلات الدينية طرعا مختلفا ، وتستخدم المفاهيم الدينية بطريقة مغايرة ، فهى لا تستغنى أبدا عن الاقتراب من الدين والتحليق في أفقه ، وبخاصة حين تبتعد عن اللغة العلمية وتلجأ إلى اللغة المجازية . والدليل

على هذا أن اللاهوتيين قد انجذبوا إلى فلسفة بلوخ وإلى الفكرة المحورية التي تعالجها لغته التبشيرية الجياشة بالصدق بتتويجات مختلفة^(١) ، وهي فكرة الخلاص التي ترتبط أوثق ارتباط بالآمل في " اليوتوبيا " المحتومة والموعودة ، وإن لم يغيب عنهم بطبيعة الحال أنه لم يتخل عن " دنيويته " وماديته التي بقيت مفعمة بالنبض الصوفي والحنين الروحي .

ولاشك أن أحد الاشكالات الأساسية في فكر بلوخ اليوتوبى تتمثل في استحالة تحقيق " الهدف اليوتوبى " داخل العالم نفسه. فطالما وجدت في هذا العالم (أى في مادته الطبيعية أو في التاريخ البشرى الذى يدور فيه) إمكانات لم تتحقق بعد ولم تتحول إلى واقع ، فسوف يبقى ناقصا أو غير واقعى بصورة تامة. ولو افترضنا تحقيقه للواقع الكامل أو لهويته الذاتية ، لكان معنى هذا أن نلغى وجوده بوصفه عالما دائب الحركة . ومعنى هذا أيضا أن " الموجود الذى يبلغ أقصى درجات الواقعية " ، سيصبح في هذه الحالة هو " الموجود الذى بلغ أقصى درجات الكمال " ^(٢) وكلاهما - بحكم الضرورة الجدلية نفسها - لا يمكن أن يوجد في "العالم " بل في " متعال " يقع فوقه أو وراءه ، وترتفع عنده الصيرورة وتتم النهاية الأخيرة ^(٣) أما عن طبيعة هذا " المتعال " فلا ننتظر من بلوخ بطبيعة الحال أن يخوض في شأنه بطريقة مباشرة ، وإن كنا نشعر بأنه يصفه وصفا يوحى بتبرئه منه وهو بصدد الحديث عن هيجل ، وكيف ترفع كل العلاقات والإمكانات والظواهر في " الروح " أو " العقل " المطلق الذى رجع إلى ذاته وبلغ العلم المطلق ، وحقق هويته : " إن المرحلة الأخيرة ، وهى الرابعة عشرة لظهور الروح ، هى بالتالى تلك المرحلة التى يقف فيها على عتبة تحقيقه لذاته ، أى مرحلة العلم المطلق . وفى هذه المرحلة يتمثل شكل من أشكال العلاقة والظهور الذى

(١) يتجلى هذا في مشاركة عدد منهم في الكتاب التذكارى الذى صدر عام ١٩٦٥ تكريما لبلوخ بمناسبة بلوغه الثمانين من عمره . Holz , Hans Heinz : Ernst Bloch . S.30 .

(٢) والتعبير اللاتينى المشهور لهما منذ فلسفة العصر الوسيط هو على الترتيب :
Ens perfectissimum , Ens realissimum.
Holz , Hans Heinz : Ibid .S.98.

لم يعد في الحقيقة كذلك . فهو يظهر - كما يحدث للعمر المتقدم - أثناء تخلصه من كل ظهور ، بحيث ترجع المباشرة (أى الوحدة البسيطة المباشرة التى بدأ بها الروح المطلق) بعد انتهاء جميع التوسطات . هنا تنتهى علاقة الذات بالموضوع التى ظلت مستمرة حتى الآن ، وينتهى معها هدفها المثالى ألا وهو رفع الموضوع أو إلغاؤه^(١)

هذا التحديد الأنطولوجى للغاية النهائية عند هيجل لا يخلو كما نرى من مضمون دينى، وبغض النظر عن التفسيرات المختلفة للنسق الهيجلى (دينية كانت أو منطقية أو أنطولوجية واحدة.... الخ) التى تخرج عن موضوع هذا الحديث ، فإن كلام بلوخ السابق يمكن أن ينطبق على " نسقه المفتوح " نفسه. فالإيوتوبيا عنده لا تقتصر على تحقيق المجتمع " الإنسانى " الخالى من الطبقات وابتداء حقبة جديدة كل الجدة في التاريخ البشرى ، وإنما تضع في حسابها كذلك " الشكل النهائى " الذى سستتمخض عنه صيرورة المادة أو مسيرتها الجدلية ، أى أنها تنتهى بصورة من الصور إلى " نهاية " ربما لا تختلف كثيرا عن النهاية التى يصفها النص السابق في كلامه عن الروح الهيجلى المطلق . صحيح أن تفكير بلوخ الإيوتوبى يحرص على أن يبقى دنيويا وداخل إطار العالمين الطبيعى والتاريخى ، ولكنه مضطر للاتجاه إلى أفق " متعال " يمكن أن يحدد تحديدات دينية في جوهرها مهما حاول أن يبتعد صراحة عن كل تحديد أو تعريف نهائى لهذا الأفق المتعالى أو لهدفه الإيوتوبى النهائى والأخير . ولعل " النزعة الأخروية " - بالمعنى الدنيوى أو العالمى بطبيعة الحال - التى نجدها واضحة عنده ولا يمكن تجريدها من مضمون دينى ، لعلها هى التى تشجع على هذا التفسير " الدينى " لفلسفته ، على الرغم من حرصه على إنكار أمثال هذا التفسير وحرصه على السخرية اللاذعة منه .. بيد أن الفجوة واسعة بين النية والعمل ، وبين ظاهر الكلام ومضمونه.

Bloch , Ernst : Subjekt. Objekt : Erläuterungen Zu Heg el. Frank Furt am(١)

Main Suhrkamp . 1962 . S.98 .

ولابد في النهاية من الاعتراف بأهمية " النواة الانطولوجية " لتفكير هذا الفيلسوف والإشادة باكتشافه لمقولات الوعي الذى يأمل ويتوقع ، ومعادلاتها الموضوعية في تاريخ البشر وسعيهم المتصل بلوغ " اليوتوبى " بأشكاله التاريخية المتعددة ، وتأکید دور " الذات " الإنسانية في تحقيق الأمل على المستوى الطبيعى والبشرى على السواء . وإذا كنا قد أشرنا إلى المضامين الدينية والتفسيرات الدينية الممكنة لتفكيره ، فإن هذا لا يجعل فلسفته نوعا من ظاهريات الدين أو الحنين الدينى - وإلا كان هذا تبسيطا مخلا وتحريفا شديدا لها ، لأنها ستبقى فلسفة الوعي التائر والثورى ، مهما احتفظ هذا " الدنيوى " بشيء من الحنين الدينى والأشواق الصوفية والمثالية الشعرية . وإذا كان بلوخ قد صور لنا التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى في صورة يوتوبية ، فلم يكن اهتمامه بالأنطولوجيا المادية والفلسفة الطبيعية تشتيتا للأنظار عن التاريخ الإنسانى الذى لا يزال في حاجة إلى التشكيل ، لأن الأول يقدم الأساس أو المعادل الموضوعى الذى يقوم عليه الثانى ولا ينفصل عنه فى غمرة الصراع المستمر بين الإنسان والطبيعة ، كما لا ينفصل عن الصراع من أجل السيطرة على الطبيعة لى نكون في النهاية - كما تقول عبارة ديكرت الشهيرة - سادة عليها ومالكين لها .

أخيرا فعلى الرغم من تعدد المصادر وتنوع المؤثرات التى ترددت أصدائها في فلسفة بلوخ ، فقد امتزجت وشكلت نسقا فلسفيا مستقلا له بناؤه الأنثروبولوجى والأنطولوجى . وعلينا الآن أن نمهد لهذا النسق ونبين أهم معالمه ومقولاته قبل أن نتناول كلا منها بالشرح والتفصيل .

ثالثا : مدخل إلى فلسفة بلوخ ومفاهيمها الأساسية :

قبل البدء في عرض فلسفة بلوخ يتعين طرح الأفكار والمقولات الأساسية التى تعد مفتاح فلسفته اليوتوبية ونسقا مفتوح ، والتى يصعب فهمها قبل إلقاء الضوء عليها وتناولها بالشرح بالقدر الذى يجعلها واضحة وميسورة الفهم حين يرد ذكرها في موضعها من هذا البحث . وينبغى التنويه في البداية أن مقولات بلوخ تختلف اختلافا أساسيا عن المقولات

التقليدية في التراث الفلسفى . أنها ترتبط بالأفكار الرئيسية في فلسفته الجدلية المفتحة على الجديد ، وبالوجود الذى لم يكتمل بعد ، وبالنزوع الموضوعى - الكامن في الموضوع والذات على السواء - الذى تحاول الإمساك به وبلورته بطريقة تصورية . وقد أدرك بلوخ أن المقولات التقليدية عاجزة عن أن تقول شيئا عن عملية الصيرورة الشاملة، وأن المقولات التى تلائم فلسفته لا يمكن أن تكون سكونية ولا معتمدة على التجربة ، ولا مجرد قوالب توضع فيها مادة هذه التجربة ، وإنما يجب أن تكون مطابقة لتدفق الصيرورة الواقعية . ولذلك لا يستغرب منه أن يؤكد باستمرار أن مقولات الصيرورة لابد أن تكون هى نفسها في صيرورة ، وأن الثابت الوحيد هو أنها تعبر عن العلاقات التى تربط الموجود بالماهية ، وأنها تقوم في مجموعها على المقولة الأصلية المعبرة عن العلاقة السابقة بين الوجود وبين الماهية في داخل الوجود الواقعى وفى داخل هذا العالم .

وأول ما نلاحظه عن المقولات هو أنها تحاول أن تدل على العلاقة بين "الموجود" الكائن بالفعل وبين "الممكن" الذى يسعى إليه هذا الموجود ، أو بعبارة أوضح أنها تشير إلى "النزوع" الكامن فيه نحو الوجود الذى لم يتحقق بعد ، أو الوجود الذى ما يزال في طريقه إلى التحقق . ومع ذلك فإن انفتاح هذه المقولات على "ماسوف يصير" لا يعنى أنها تنصب على الصيرورة المتدفقة فحسب ، وإنما يعنى أنها تنصب كذلك على الأشكال التى تبدعها هذه الصيرورة ، أى أن نهر الصيرورة الجياش لا يصح - على حد تعبير بلوخ نفسه - أن يتجاهل "موائى" المقولات التى ينبغى أن تحتويه عندما يرسو فيها ^(١).

والملاحظة الثانية التى ينبغى تأكيدها كذلك منذ البداية هى أن المقولات في فلسفة بلوخ لا تقتصر وظيفتها على التصور والمعرفة ، وإنما تشارك بطريقة خلاقة في تكوين أشكال جديدة ومتجددة للوجود . فهى تبلور العناصر المادية البارزة من أحداث الصيرورة ، ثم تقوم

Kster , Detlef : Ibid , S . 63

(١)

بعملية التوسط الجدلى بتحديد النزوع الموضوعى الكامن في هذه العناصر والهدف الذى تتجه إلى تحقيقه وتردها مرة أخرى إلى عملية الصيرورة ، وبذلك تتدخل بطريقة تصورية في هذه العملية المتدفقة بحيث ترفع التضاد القائم بين الذات والموضوع وبين النظرية والتطبيق . ومعنى هذا أن المفهوم (أو التصور) ليس مجرد تصور تأملى بعيد عن الموضوع ، إذ ينقرر مضمون الصدق المحتوى فيه طبقا للصلة التى تلائم بين الذات والموضوع وترتبط بينهما كما يربط الجسر بين ضفتى النهر . فا "للا" الكامنة في الموضوع والتى تعبر عن افتقاره إلى التحقيق وتدفعه إليه باستمرار ، تؤدى إلى المواءمة بين مقاصد الذات ونوازع الموضوع ، وبين الوظيفة اليوتوبية في الإنسان والنزوع الموضوعى في العالم ، مع العلم بأن هذا التواءم بينهما ليس أمرا بسيطا وبديهيا ، لأنه يحتاج باستمرار إلى تدخل العامل الذاتى وتوجيهه ، لأن تطور العالم وصيرورته محكومان بالوضع " الطليعى " للإنسان وقدرته على المعرفة الموضوعية الواقعية وعلى التدخل بطريقة تصورية في توجيه تلك الصيرورة . وبعبارة أخرى فإن " تجربة العالم " لا تستغنى عن الإنسان الواعى والعارف الذى يقف موقف " الطليعة " من مسيرة العملية الكونية . وإذا كانت المقولات تتحدد في رأى بلوخ بالشروط التاريخية والاجتماعية فإنها لا ترد إليها تماما ، لأنها لا تخرج في النهاية عن أن تكون محاولات مفتوحة ومستمرة لاستخلاص أشكال الوجود وأساليبه بصورة موضوعية وواقعية ^(١).

هكذا تكون المقولات عند بلوخ أحكاما عامة عن العملية الكونية المفتوحة وعن اتجاهات نزوعها نحو المستقبل . وإذا كان الحديث هنا عن العام والعمومية ، فليس ذلك بالمعنى المفهوم في نماذج التفكير الاستبطائى التقليدية التى تتحدث عن المفاهيم العقلية العامة والجزئيات الواقعية الخاصة التى تندرج تحتها أو تستبعد منها إذا كانت لا تدخل في قوالبها . ذلك لأن فلسفة بلوخ لا تتجاهل التغيرات التى تلحق بالخاص أو

Ibid . S. 64 .

(١)

بالجزئيات الخاصة. ويلجأ بلوخ إلى فلسفة ليبنتز التي يرى أنها توضح العلاقة بين العام والخاص . فالعام عند هذا الأخير لا يقع " قبل " الجزئى أو الفردى الخاص ولا " خارجه " وإنما يكمن في داخله .ولا يوجد عند ليبنتز شيئان متشابهان ومختلفان من جهة العدد وحده ، لأن الفردى عنده هو كذلك العام من الناحية المنطقية ، أى أن كل الجزئيات الفردية أو المونادات مترابطة من حيث أنها تعكس الكون وتعبّر عنه تعبيرات مختلفة وغير متناهية ، على نحو ما ينعكس الوجه الواحد انعكاسات لا آخر لها في مرآيا مختلفة ، وكأن التغيرات التي تطرأ على المونادات الفردية في جملتها ليست إلا لحظات من المجموع الكلى المتغير على الدوام ^(١) .

إن المقولة هي حكم عام على الخاص ، أو هي حكم على الخاص المتكرر كثرة لا نهائية من خلال العام المشترك ،وهى - أى المقولات - تعبّر على المستوى الفكرى عن أعم التصورات العلاقية .وبذلك تعكس اعم أشكال الوجود المتحرك وأنحائه . وإذا كان من الممكن قيام علاقة بين الوجود والماهية، فإن هذه العلاقة نفسها هي المقولة الأساسية وسائر المقولات تفريعات لها . والمهم في هذا كله أن المقولة الأساسية هي التي تعبّر عن العلاقة بين الوجود القائم الذى لم يكتمل ، وبين الماهية أو الجوهر الذى سيتحقق أو في طريقه إلى التحقق في المستقبل . فما هي إذن طبيعة هذه المقولة ؟ وماذا يعنى بها بلوخ ؟

١- " ليس - بعد Not - Yet :

إن الـ " ليس - بعد " من أهم المقولات المحورية في فلسفة بلوخ ، وإن كانت تتطوى على إشكالات أنطولوجية تصدم الفكر العادى وتحيره . وتتخلص هذه المقولة على المستوى الإنسانى في هذه الصيغة : اننا لم نكن أو " لم نوجد بعد " ، ولذلك " فسوف نكون أو نوجد " . كما تتمثل على المستوى الطبيعى في أن العالم المادى " لم يكتمل بعد " .

لقد تصور بلوخ أن مقولة الـ " ليس - بعد " لا تحتاج إلى برهان أو دليل لأننا جميعا نشعر بهذا الذى " لم يوجد بعد " شعورا مباشرا ، وكل ما يحتاج إليه هو أن نصفه وإنه - كمبدأ فلسفى - يقينى يقين الكوجيتو الديكارتى ، بحيث يمكن تسميته - على طريقة ديكارت - " بداهة ما ليس - بعد " ، بل إن الـ " ليس - بعد " متضمن في الكوجيتو " الديكارتى نفسه (أى الأنا موجود) ، لأنه بداهة إنسانية خالصة يضاف إليها الفكر والمعرفة فيما بعد .

هذه الـ " أنا موجود " تظل خرساء معتمة كالحجر حتى تتعلق بشيء خارجى تملكه فتملك نفسها . وهذا الشيء الخارجى ليس إلا العالم الذى لا يزال معلقا بين الوجود والملك ، عندما أملكه أوجد ، وعندما أوجد أملكه . (أى تتحقق عندئذ وحدة الذات والموضوع ، ويزول الاغتراب الذى سبق أن ذكرناه بين الوجود والماهية) وقد عبر بلوخ عن هذا كله في هذه العبارة التى وضعها شعارا لخواتمه الأدبية والفلسفية التى جعل عنوانها " آثار " : " ما الأمر إذن ؟ إننى كائن أو موجود ، ولكنى لا أملك نفسى بعد ، ولهذا سوف نكون " . فالإنسان إذن كائن ، وماهية العالم لن تتفتح إلا فيه ومن خلاله (١) .

والواقع أن مشكلة هذه المقولة تكمن في هذه الكلمة الصغيرة " ليس - بعد " ، إذ كيف يستطيع الفكر العادى أن يقبل وجود شيء لم يوجد بعد - أى لا وجود له من الناحية الانطولوجية الدقيقة - في باطن الموجود نفسه حتى لو كان ذلك على سبيل الإمكان ؟ غير أن المشكلة الحقيقية

Markum, Silvia : Ernst Bloch .S.8.

(١)

تكنم في هذا السؤال البسيط : هل نفكر في الوجود من خلال المنطق التقليدي أم من خلال المنطق الجدلي ؟ أننا لو فكرنا تفكيراً جدلياً لو جدنا أن المسألة أقدم مما نظن ، فهي ترجع إلى فلسفة أفلاطون المتأخرة ، وبخاصة في محاورتيه بروتاجوراس وبارمنيدس ، حيث ناقش مشكلة احتواء الواحد على الكثير وخروج اللا وجود عن الوجود ، كما يمكن أن نجد لها تأثيراً على ميتافيزيقا لابينتز وآرائه شبه الجدلية عن تحقيق إمكان معين من إمكانات بديلة عديدة ، ثم أنها ماثلة في شروح هيجل على مثله الجدلي الأول بمقولاته الثلاث عن الوجود والعدم والصيرورة .

ولكن هل حلت المشكلة بجعل المقولات جدلية ؟ إن بلوخ يضيف ملمحاً جدلياً جديداً يضع فلسفته في إشكالات غير هينة . فهو يزعم أن ذلك الذي لم يتحقق شروط وجوده بصورة كافية ، موجود بالفعل على نحو " ما " . وفي كل معرفة واعية إشارات أو دلالات على معرفة أخرى لم يستوعبها الوعي بعد ، ولكن يمكنها في المستقبل أن ترتفع إلى مستوى الوعي ، وكأننا نملك هذه المعرفة الأخيرة بالفعل وإن لم يتم استيعابها بصورة واعية . ويتمثل الإشكال هنا في أن ثمة من ناحية الموضوع وجوداً لم يوجد بعد نتجه إليه هذه المعرفة الأخيرة أو تستشعره ، وإن لم يتسن لها في الحقيقة أن تعرف عنه شيئاً بعد .

ويمكن على سبيل المحاولة توضيح هذا الإشكال بالقول إن الموجود القريب منا قرباً مباشراً - سواء على مستوى العالم المادي الواقعي أو على المستوى الباطني والوجداني - يتصف بأنه معتم ومستعصى على المعرفة و " اللا " الكامنة فيه لاتصبر على حالة الافتقار والنقص ، ولذلك نجد فيه الدافع الذي يحفزه على التعلق بشيء ما والوصول بهذا الشيء إلى ماهيته ، وبهذا يمكن التفكير فيه والحمل عليه ، أي وصفه بمحمول معين . والعلاقة بين " اللا - موجود " و " الموجود - هناك " هي نوع من التوسط بين الموجود القائم وبين ماهيته الممكنة ، بمعنى أن هذه العلاقة تقوم على حضور متميز للماهية ^(١).

Horster, Detlef : Ibid . S.66.

مهما يكن من شيء فسوف نتعرض لشرح المقولات بالتفصيل فيما بعد ، ويكفى الآن القول بأن كتاب " مبدأ الأمل " منجم زاخر بمحاولات بلوخ وتجاريبه التي لا تنتهي لإثبات الوجود الفعلي للأحلام وأفكار واستشعارات تموج بها أشكال الوعي ومضامينه التي لا نهاية لها أيضا .
ولذلك نراه ينطلق كالنحلة الدئوب ليلتقط أشكال الرغبة والشوق والحلم والتوقع والخيال والدوافع التي حركت وعى البشر في شتى الظروف والعصور والديانات والحضارات ، محاولا أن يجد لها تفسيرا أنطولوجيا تقوم على أساسه ، وأن يشرحها على ضوء العالم الأفضل الذي وجه تلك الأحلام والأشواق للتعبير عنه والسعى إلى بيان معالمه . وقد كان هدفه من كل هذه المحاولات هو أن يثبت وجود تلك المعرفة التي لم تصل إلى درجة الوعي ، وأن يبحث عن أمثلتها ونماذجها التاريخية مؤكدا بذلك أن للتفكير " اليوتوبى " مضامينه الواقعية ، وأن توقع مالم يوجد بعد كان عاملا أنطولوجيا وانثروبولوجيا حاسما في توجيه مسيرة المادة والإنسان على السواء نحو الهوية المبتغاة على مستوى العقل والخيال . وعلى مستوى الوجود والماهية .

وينبغي أن تفهم الهوية هنا بطريقة مختلفة عن طريقة فهم مبدأ الهوية في المنطق التقليدي أو الصورى . فليس المقصود بالهوية أن يصبح الذات والموضوع في هوية مع نفسيهما من نفس الجهة ، وعلى النحو الذى يوجدان عليه ، وإنما المقصود أنهما يتغيران تغيرا مستمرا ، وكل ما يمكن فعله والتفكير فيه هو محاولة تحقيق الهوية بينهما والتوحيد بين الوجود والماهية . وبعبارة أوضح فإن مبدأ الهوية يجب أن يفهم جدليا على أنه يحيل إلى هوية ستتحقق في المستقبل ، أى إلى الأفق الذى يصبح فيه تحقيق الهوية في آخر المطاف أمرا ممكنا ، وتتم فيه - بصورة يوتوبية واقعية - علاقة الوجود بالماهية .

لقد قدم بلوخ فينومولوجيا للـ " ليس - بعد " تماثل فينومولوجيا الروح لهيجل . وإذا كانت هذه الأخيرة تدور في الحاضر الأبدى، فإن

فينومولوجيا بلوخ تنور في الواقع الفعلي، أى في الـ " ليس - بعد
الموجود في جذور الواقع الفعلي الممتد إلى المستقبل .

٢- الإمكان Possibility :

سبق القول أن فلسفة بلوخ نسق مفتوح على المستقبل ، ومع ذلك فإنه
لم يتجاهل الماضي ولم يهمل الحاضر ، بل رأى أن الماضي يحتوى
على إرث ثقافي من الممكن الأخذ ببعض جوانبه . هذا الإرث الآتي من
الماضي ينطوى على أمل لا تفتر طاقته ، كما أن الفكر الماضي الذي
نتصور عادة أنه قد مضى وذهب إلى غير عودة ، هو في الحقيقة فكر لم
يكتمل ، وعلى كل عصر أن يكتشف ويطور ما فيه من إمكانات لم تتحقق
بعد . وقد أخذ بلوخ من الموروث الثقافي مفهوم أرسطو عن الانتيليكيا^(١)
وأسس عليه نظرية عن مقولة الإمكان، وهي إحدى مقولاته الهامة ،
بل هي ركيزة أساسية في فلسفته اليوتوبية .

وينتقد بلوخ النظريات التقليدية في المعرفة كنظرية التصور (عند
الواقعيين) التي تقول بأن الحكم صورة مطابقة للواقع ، أو نظرية الإنتاج
التي تقول بأن الحكم إنتاج خالص للعقل البشرى ، ويرى أن النظريتين
تتداخلان وتتفاعل كل منهما مع الأخرى بحيث تتمخض عن تفاعلهما
نظرية مادية وتاريخية يمكن وصفها بأنها نظرية التقدم المتصل . هذا
التقدم هو الذي يستعين به الإنسان الذي يقف في طليعة المستقبل أو
المنتهى إلى الأمام ، ويتعرف على الشروط الضرورية لإمكان هذا التوجه،
ويوائم بين الفكر الجدلي المتقدم للأمام وبين النزوع الكامن في العالم نحو
إنتاج أشكال جديدة وأنحاء متجددة للوجود^(٢).

(١) Entelecheia : مصطلح أرسطى ترجمه العرب بـ " الكمال " ومعناه الانتقال من حالة القوة الى
حالة الفعل، فهو يدل على الكمال الناتج عن تحقيق فعل ما . وفى احيان أخرى يقصد بالانتيليكيا
الصورة التي هي مقابل الميول أى المادة (انظر عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة : بيروت ،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ ، ج١ ، ص ٢٣٢) .

(٢) Horster , Detlef : s . 67.

ومن الطبيعي أن تكون تصورات هذا الفكر الجدلي (أو مفاهيمه) مختلفة عن تصورات المنطق التقليدي وأن لا تخضع في تكوينها لقواعده وقوانينه . وما دام الوجود في حركة مستمرة فلا بد أن تكون الأحكام العامة عن أسلوب الوجود متحركة كذلك ، ولابد من البحث عن التصورات (أو المفاهيم) وهي في حالة النشؤ والتكون . بذلك يتغير التسلسل التقليدي الذي يسير من التصور إلى الحكم إلى النتيجة ، إلى تسلسل آخر مرن يبدأ من الشيء في حالة الإمساك به بغير تحديد (وهو ما يسميه بالكلمة الألمانية *Ergriff*) ليسير إلى الحكم فالتصور - أو المفهوم - (*Begriff*) فالنتيجة . ومن ثم يكون ذلك الشيء غير المحدد سابقا للحكم ، أي يكون مرحلة سابقة وممهدة للموضوع الذي نتصوره ونحدده بإسناد المحمول إليه ، أي أن الشيء غير المحدد الذي نبدأ منه يفترض أنه متضمن في الموضوع ، ثم يأتي الحكم فيحدده ويجعل منه تصورا (أو مفهوما) عن طريق الحمل . وهذا التحديد حكم يربط الموضوع الذي نسعى لتحديده بالمحمول الذي يحدده ^(١).

ومقولة الإمكان كمقولة معرفية لها طبقات أو مستويات متعددة تعكس درجات المعرفة . فالعالم الطبيعي ينطوي على إمكانات هائلة مازالت في حالة كمون ، وعلى الإنسان أن يفجر هذه الإمكانات . ويفرق بلوخ هنا بين الممكن الواقعي والممكن الموضوعي . فالممكن الواقعي هو الممكن الذي لم تكتمل شروطه لكي يصبح ممكنا موضوعيا . أما الممكن الموضوعي فهو الذي تتوافر معرفة شروطه ، وهو الممكن المتوقع بشكل علمي ، وكلاهما لا يكتمل بدون الآخر ، لأن الواقع لم يتحدد بعد بشكل كامل ، بل يتضمن إمكانات مفتوحة في شكل صيرورة متجددة دائما مما يدل على أن الواقع الفعلي لا يرفض اليوتوبيا ^(٢).

Ibid : S. 67.

(١)

Bloch : p. of H. V. I. p.196.

(٢)

٣- ما قبل الظهور pre - appearance :

يرى بلوخ أن الخيال ، أو المخيلة الخلاقة ، وسيلة معرفية لرسم المستقبل . لذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن يتناول الأعمال الفنية على اختلاف ألوانها وأشكالها ، وأن يفتش عن نماذج الحية بين الأساطير والحكايات والأشعار وغيرها من صور المخيلة التي تجسد ما لم يوجد بعد أو توحى به . بذلك جعل للفن وكل أشكال الرموز والاستعارة والتشبيه والأسطورة ... الخ مرتبة انطولوجية رفيعة . فهي تضيف إلى العالم الواقعي معاني ودلالات تشارك في تكوينه وتوجيهه ، بقدر ما تعبر عنه وتعكس مضامينه بطريقتها التصورية والموضوعية .^(١)

هكذا نجد أن المقولة " الانطولوجية " المتعلقة بما لم يوجد بعد ، تناظرها مقولة " وجدانية " في الوعي والشعور . وقد أطلق بلوخ على هذه المقولة تسمية تصعب ترجمتها وإن كان يمكن أن نطلق عليها اسم " ما قبل - الظهور " فكل الأعمال الفنية الكبيرة (كالهرم الأكبر أو لحن الهاليلويا لهيندل) تدل بوجودها نفسه في عالمنا الأرضي دلالة مسبقة على وجود آخر لم يتم ولم يستوعبه الوعي بعد (على الخلود وراء الموت في الحالة الأولى وعلى مملكة الرب في الحالة الثانية ، وكلاهما في الحقيقة " شفرة " لها دلالتها على النعيم المأمول والسعادة المرتقبة) . وفي هذا دليل على أن الفن والدين يتخطيان الحاجز الذي يفصل الإنسان عما لم يتحقق في الوعي ، فهما (أى الدين والفن) مظهران سابقان للتحقق أو هما بمثابة الفجر الذي يبشر ببزوغ الصباح .

(١) ذلك أن المخيلة الخلاقة والموهبة الشاعرية مرتبطان بزمان وعالم واقعيين ولا يعملان في فراغ متعال مجرد يحترق التحليق في سمائه أصحاب العقول والمواهب الخارقة ، ولذلك فهما (أى المخيلة الخلاقة والموهبة)

يصوران مضامينهما الواقعية بطريقة ذاتية ، كما يحولان الذاتى فيهما إلى تجسيدات موضوعية . راجع كتاب بلوخ : مقالات في النقد الأدبي ، فرانكفورت (على الماين) ، ١٩٦٥ ، ص ١١٨ .
(c.f. Bloch : Literarische Aufsätze . Frankfurt am Main , 1965 . S . 118) .

ومن الواضح أن كلمة "الظهور" أو المظهر في تسمية هذه المقولة لا توحى بالمعنى الجمالى أو الأخلاقى الذى انحدر إلينا من التراث الأفلاطونى ، وجعل المظهر الحسى هو الوجه الفاسد والزائف المقابل للحقيقة الخالدة الصادقة ، كما أنها بعيدة عن المعنى الذى جعل بعض الحسيين والظاهريين يؤكدون أن الموجود ليس إلا مجموع مظاهره ، أو الذى أغرى بعض علماء النفس الاجتماعى والحضارى وفلاسفة الوجود بالفرقة بين أن " نكون " وأن " نظهر " أى بين الوجود الذاتى الأصيل والوجود الزائف مثل أريك فروم وهيدجر. (١)

فالواقع أن "الظهور" - من جهة الفعل اليونانى الأصلى المرتبط بالنور وما يظهره phaino - لا يعنى أكثر من التجلى بعد الخفاء ، بحيث يخرج الموجود من ظلام اللا معروف وغير المدرك ويبدو أمام العين فنقول إنه " ظهر " ، وليس هناك ما يدعى لوضع المظهر في مقابل

(١) عندما كشف الأول عن كينونه بمقابلتها بالمظهرية . فإذا ظهرت للآخرين بمظهر العطف ، ولم يكن عطفى إلا قناعاً أخفى به استغلاليته - أو إذا ظهرت بمظهر الشجاعة بينما ليست إلا شخصاً شديد الغرور - أو إذا ظهرت بمظهر الحب للبلدى بينما أسعى لتحقيق مصالح شخصية - فإن هذا المظهر ، أى هذا السلوك المعلن ، يتعارض تعارضاً تاماً مع حقيقة الدوافع التى تحركى ، وسلوكى يختلف عن شخصيتى . ولكن بناء الشخصية ، أى الدوافع الحقيقية للسلوك ، هى التى تشكل الكينونة الحقيقية للإنسان . صحيح أن السلوك قد يعبر عن الكينونة على نحو جزئى ، ولكنه غالباً ما يكون قناعاً ألبسه لإخفاء أهدافى الخاصة . وتعنى المدرسة السلوكية بدراسة هذا القناع المظهرى وتعتبره مادة علمية يعتد بها . (انظر ، أريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر . ترجمة سعد زهران . مراجعة وتقديم د لطفى فطيم . الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، عالم المعرفة ، عدد ١٤٠ أغسطس ١٩٨٩ . ص ١٠٢) . كذلك يفرق هيدجر بين الوجود الأصيل وبين الوجود الزائف ، وإن " الآنية " تفهم ذاتها من خلال تواجدها ، أى من خلال إمكانياتها الذاتية فى أن تكون هى ذاتها أو لا تكون . هذه الإمكانية إما أن تكون " الآنية " قد اختارتها بنفسها أو تكون قد أقحمت عليها أو نشأت في ظلها . ولهذا فإن " الآنية " نفسها هى التى تقرر أسلوب تواجدها ، سواء في ذلك أكانت قد اختارته أو تقاعست عنه وضيعته من يدها . فقد يتم الاختيار على نحو يمكن للآنية من بلوغ ذاتها ، وتحقيق إمكانياتها ، وقد يتم على نحو آخر بحيث يلى الاختيار عليها وتحيا كما يحيا الناس حياة زائفة غير أصيلة . (انظر مارتين هيدجر : نداء الحقيقة . ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٧ . من دراسة بقلم المترجم ص ٥١ - ٥٢) .

الحقيقة ، طالما أن الحق نفسه (ومن لفظه اليوناني الأصلي وهي أليثيا Aletheia) يعنى المتجلى في النور بعد الاحتجاب والتخفى (أو هذا على الأقل هو تفسير هيدجر لهذه الكلمة) وليس المهم أن نقول أن الكائن أو الموجود هو ما يظهر ، وإنما المهم أن نعرف كيف يظهر . بذلك لا يكون المظهر سلبا لحقيقته ، بل كيفية ظهوره لنا ، سواء تبين بعد ذلك أنه ظهر في حقيقته أو في مظهر خداع ، لأن الحق و الخداع هما نفسهما من أساليب الظهور أمام الوعي المدرك .^(١)

وينطوى تعبير " ما قبل الظهور " على معنى الظهور أمام الوعي ، ولكن الأهم من ذلك هو الوظيفة الزمنية التي تتضمنها كلمة " قبل " . وبيان هذا أن ظهور الشيء يفترض الذات التي ينعكس عليها ، كما يفترض المسافة الزمنية التي تفرق الظهور الحقيقي (الذي يقابله واقع فعلى أو ممكن) عن الظهور الزائف (الذي هو مجرد وهم خداع أو سراب) . وربما عجزنا في البداية عن التحديد والقطع برأى أكيد ، ولكن ربما استطعنا أن نعمل على أن يكتسب " المظهر " في المستقبل حقيقة ويتحول إلى واقع . فالذي يظهر لنا كعمل فنى أو أسطورة أو حكاية الخ له واقعيته من حيث دلالاته على معانى نختبرها في أنفسنا ، أو يمكن أن نختبرها . والذي يظهر لنا من أعمال الفن يوقظ جوانب شعورية وجمالية ومعرفية لم يتم لنا الوعي بها ، كما يؤكد لنا وجود إمكان معين - داخل عالم الممكنات اللانهائي - يمكن أن يصبح وجودا فعلياً في المستقبل . وهكذا يعمل المغزل الأبدى الذي ينسج ثوب العالم - على حد التعبير المشهور لجوته في فاوست - متأرجحا بين واقع ناقص ووعي خلاق حتى يتحقق ما لم يوجد بعد.^(٢)

ولولا العامل الذاتى لاستحال تغيير العالم أو تغيير الواقع على أساس الخطط والأهداف والمحاولة والخطأ ، ولولاه لسقط العالم أو الواقع

Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch . s. 20.

(١)

(٢) انظر ، جوته : فاوست . القسم الأول . مشهد الليل ، حديث روح الأرض مع فاوست ص ٢٧ من الترجمة العربية التي قام بها د. عبد الرحمن بدوي . وصدرت في الكويت ، وزارة الاعلام ، ١٩٨٩ .

صريع الصدفة والعرضية . والفن هو الشاهد الحى على هذه الوحدة التى تؤلف بين الذات والموضوع ، إذ " تموضع " الذات نفسها في مواقف وأشكال وأفعال ، كما يصبح الموضوع ذاتيا بفضل الخيال الخلاق (سواء في الحزن أو الفرح أو التعبير عنهما) . وفى هذه الوحدة التى يتلاحمان فيها يتجلى لنا العمل الفنى الكامل أو المتكامل الذى " يظهرنا " على الأفق الجدى الشاسع لعملية الإبداع الفنى التى يكتسب فيها ثوبه الجمالى الذى يظهر به أمامنا ، كما يدل على إمكانات أخرى كامنة يمكن أن تظهر في المستقبل (بصورة مختلفة كل الاختلاف عن ظهور المعطى الحسى المباشر أو الحدث التاريخى أو الموجود الطبيعى) وهو بهذا لا يحدد المستقبل بقدر ما يدل على الأفق اليوتوبى الذى يمكن - بإرادة البشر وتصميمهم ورغبتهم وإبداعهم - أن يتحقق فيه على مستوى الوجود والوعى على السواء .

بهذا المعنى يمكننا أن نبرر وصفنا للعمل الفنى بأنه عالم كلى متكامل ، ارتفع فيه الواقعى العارض إلى صعيد الضرورة ، ودل فيه الخاص على العام . ولو تأملنا بعض الأعمال الخالدة في الفنون المختلفة والعصور المتتالية (مثل الأهرام في مصر ومعابد البانثيون في روما والأكربوليس الاثينى أو كوميديا دانتي الإلهية أو هاملت شكسبير ، وموناليزا دافنشى ، أو عذراء جوتو الخ) لاقتنعنا بأن الجمال وجود كامل في ذاته ، وأن العمل الفنى الذى يتحقق فيه الكمال يقف وسط الموجودات الأخرى وقفة " الموجود الكامل " ، كما يدلنا دلالة مسبقة على الوجود الإنسانى الذى يمكن أن يحقق وحدته أو هويته مع ذاته . وبهذا المعنى أيضا تصدق عليه الكلمة التى تعذر علينا إيجاد المقابل العربى الواضح لها ، وهى " ما قبل - الظهور " التى نرجو أن يكون الشرح السابق قد بين دلالتها " اليوتوبية " على إمكان تحول الواقع المعيش .. بكل شروبه ونواقصه واغترابه - إلى يوتوبيا تجسد الأمل الدائم في تحقيق الهوية والكمال والحرية .

٤ - الأمل Hope

ينطلق بلوخ من السمة الجوهرية للحاضر وهى عدم الاكتمال والقلق الذى يميزه ويطلق على كل ما هو مدفوع للأمام وكامن في كل لحظة اسم " الأمل " . ولكنه ليس بالأمل الذى يقتصر على مجرد التمنى والرجاء ، بل الأمل الذى يؤكد وجود الإنسان الذى " لم يتحقق بعد " ويثبت افتقاره المستمر إلى أن يملك ذاته وهويته ويتغلب على اغترابه . وهو ينبع من خطة مدروسه ترتبط بالمعرفة الدقيقة بالواقع وتستهدف الممكن الأفضل الوشيك التحقق . هذا الأمل المدرك بشكل عيى وعملى هو عماد هذه الفلسفة الطموحة المتفائلة . وهو يقف في "الطلیعة " من تقدم العالم بوصفه مادة مفتوحة على وجود يوتوبى ممكن . ثم إنه هو المبدأ النسقى اليوتوبى الذى يقصده بلوخ للكشف عن حقيقة التاريخ الذى يتجه نحو المستقبل وإطلاق ما فيه من إمكانات كامنة لم تظهر بعد .

وعلى الرغم من معرفة بلوخ بأن الأمل في مجتمع إنسانى أفضل يمكن دائما أن يصدم ويصاب بالإحباط ، إلا أنه لم يفقد الأمل أبدا ولم يعتبر أن خيبة الأمل مرادفة لليأس : " إن الغد يحيا في اليوم ، والناس تتطلع إليه على الدوام . لقد اختلفت الوجوه التى اتجهت ناحية اليوتوبيا من عصر إلى عصر ، كما اختلفت آراء أصحابها في تفاصيل هذه اليوتوبيا . ولكن الاتجاه نفسه والغاية منه لم يتغيرا . انهما الثابت الوحيد الذى لم يتغير خلال التاريخ وان اختلفت الصور المعبرة عنه . فالسعادة والحرية وعدم الاغتراب ، والعصر الذهبي والأرض التى يسيل منها اللبن والعسل ، والأنثى الخالدة في فاوست ، وصوت البوق الذى يعلن عن بعث جديد في نهاية أوبرا " فيديليو " Fidelio لبتهوفن ... الخ كل هذه شواهد وصور مختلفة تدور حول شىء واحد ينطق وان كان لا يزال صامتا " (١).

Bloch : p. of H . V. III p . 1374 - 1375 .

(١)

أخيرا يمكن القول أن الأمل عند بلوخ هو اليوتوبيا ، وإن مبدأ الأمل هو مبدأ يوتوبى ، وهو المبدأ الوحيد الذى يعتقد بلوخ أنه يتحكم في كل التغيرات . ومع اختلاف صور التعبير عنه من مرحلة تاريخية إلى أخرى ، فإنه يظل في رأيه مبدأ واحد يسميه بلوخ بأسماء عديدة مثل الجديد ، الأقصى ، الكل اليوتوبى ، الماهية ، وهو في النهاية الوطن . وإذا كان الأمل عنده يدور في فلك الماركسية ، فإنها ماركسية يجب النظر إليها نظرة خاصة مختلفة عن الفلسفة الماركسية الرسمية ، أو تلك التى تحولت أثناء تطبيقها في التاريخ والواقع إلى فلسفة رسمية . وهذه الماركسية التى يدور الأمل في فلكها متحركة وليست ثابتة ولا تنتهى عند هدف محدد . أنها مفتوحة على آفاق الممكن اللانهائى ، لذلك نجد مقولات أخرى مثل الأمام والأقصى ترتبط ارتباطا وثيقا بمقولة الأمل وتتدفع معه نحو مستقبل مفتوح .

٥- الأمام : Front

يسير العالم في عملية جدلية يضع لها بلوخ ثلاث مقولات : الأمام والجديد والأقصى . وهذه المقولات مرتبطة بـ " اللا " والـ " ليس - بعد " ارتباطا بأساس العملية الجدلية (الصيرورة) وقوامها وهى المادة . فاللا - التى تمثل الاحتياج والافتقار والقوة الدافعة في داخل الآن - هى التى تمثل " الأمام " . والـ " ليس - بعد " - وهى زمانية بطبيعتها وتعبر عن المستقبل الذى ينمو ويتبرعم ثم يزدهر في التاريخ - تتمثل دائما في " الجديد " الذى يمكن أن يفتح في المستقبل ويتجه إلى " الأقصى " الذى هو غاية العملية الجدلية .

والأمام هو ذلك الجزء المتقدم من الزمان الذى سيحسم فيه المستقبل ، والذى نحيا فيه ونعمل . ولهذا فإن الأمام يقع دائما في الآن ، وبتعبير أدق في "آن - اللا " التى تتميز دائما بالخروج من نفسها والاندفاع إلى الأمام ، بحكم ما فيها من نقص أو افتقار واحتياج وجوع . ومع أن " اللا " المتعلقة " بالأمام " تكمن دائما في اللحظة المعيشة المباشرة ، أى في اللحظة المعتمدة أو المظلمة التى لم تبلغ مستوى اللحظة المجربة ، ومع أن

هذه " اللا " لا تملك ذاتها بعد ، وأن الوجود أو الكينونة التي تتطوى عليها ونعبر عنها بفعل " اكون " أو " يكون " لم يملك ذاته أو أساس وجوده بعد ، فإن هذه اللحظة المعيشة تظل على علاقة بالجديد ، لأنها هي الموضع الوحيد الذي يمكن أن نجد فيه " اللحظة المواتية " التي تفرض علينا أن نغتنمها ونحسم فيها موقفنا واختيارنا ، ولا ندعها تفلت منا لأنها قد تفلت إلى الأبد فنتحسر عليها إلى الأبد - وكل لحظة يعيشها الإنسان تحت الشعار المعروف " استمتع بيومك " Carpe diem هي في الواقع لحظة أو " أن " يتسم " باللا تملك " ، ويمكن أن تكون هي موضع التوسط " الجدلي نحو " الأمام " وبخاصة في فترات التحول الحاسمة ، هذه الفترات التي نشعر فيها بأن الأمور لا يمكن أن تستمر على الصورة المعتادة ، كما نحس أن الحالة الحاضرة تؤذن بحالة أخرى قادمة ، وأن الوجود الآني هو المعبر إلى هذه الحالة التي تنتقلنا إلى الأمام. (١)

٦ - الجديد Novum :

أما " الجديد " فهو المضمون المتجدد على الدوام للمستقبل من خلال الإمكان الواقعي ، وهو ما يوجد في الوعي ثم ينتزعه الإنسان من المستقبل بإرادته وبما يريد أن يكون ، أي " من خلال اتحاد الشجاعة والمعرفة ، فالمستقبل لا يأتي بنفسه للإنسان ولا يهبط عليه هبوط القدر ". (٢) هذا الجديد هو الذي يتأسس على الإمكان الواقعي لما لم يتم الوعي به بعد ، وما لم يصر بعد ، وهو الذي يعد بمستقبل حقيقي لم يسبق وجوده من قبل ، بشرط أن يلقي الضوء الكافي على شروطه النظرية والعملية ، وتتوارى شروطه غير الكافية أو المظلمة . والجديد الواعد بالخير لا يكون جديدا جدة مطلقة ، إذ سبقته تشكلات تاريخية وأحلام ، فلا بد أن يكون قد تمثل في الماضي على هيئة حلم أو تكون أشكاله المثمرة قد

(١) وصف الاغريق هذه اللحظة المواتية (Kairos) بأنها صلعاء الرأس وتبدل من جبهتها

خصلة شعر ، وأنها كالفرس العابر يمكن أن تفلت من الانسان إلى الأبد إذا لم يبادر بالامساك بها

من شعرها (c.f. H ommond , N.G. and scullard , H.H. (Editors).he Oxford

Classical Dictionary Oxford , Clarendon press 1970 p. 573 .)

Bloch : p . of H . VI.p.198.

(٢)

تفتحت خلال التاريخ السابق . وليس المقصود بالماضى هنا تقديس القديم أو " تصنيف " التاريخ بالمعنى الذى يقصده المروجون لاسطورة الأصول والمنابع الأولى وأصحاب النزعة التاريخية الذين يتعبدون أصنام التاريخ. وإنما المقصود هو الماضى بمعناه المستقبلى الحى ، كما يتمثل في الأعمال المبدعة التى تتخطى زمانها وتبدو في كل عصر لاحق في صورة جديدة تكملها وتلقى المزيد من الضوء على روعتها . والواقع أن هذا هو المعيار الحقيقى والعنصر الأساسى المكون لكل ما يستحق أن يسمى بالميراث الحضارى ، ففيه يولد القديم من روح الجديد الكامن فيه ، وتكون العودة إليه دائما عودة منتجة وواعدة بشىء جديد في مستقبل جديد ، وكان الماضى الحقيقى سفينة تندفع بكل ما عليها من أحمال أصيلة نحو الشاطئ الذهبى لأرض اليوتوبيا . وبمقولاتى الأمام " و " الجديد " السابقتين يعارض بلوخ كل الفلسفات التى لا تأتى بجديد ، والفلسفات التى تضع التقدم في شكل دائرى، كما يعارض بهما أيضا النزعة الحيوية عند برجسون والمعرفة التى تقوم على التذكر من أفلاطون إلى هيجل ، لأن كل هذه الفلسفات تخلو في رأيه من الجديد.^(١)

٧- الأقصى Ultimum :

وينطوى مفهوم " الجديد " على مفهوم " الأقصى " أو النهائى الأخير ، وان جرد بلوخ هذا الأخير من معانيه الأخروية المتعالية^(٢) وجعله جزءا لا يتجزأ من المنظور المستقبلى الذى تتجه إليه عملية الصيرورة الجدلية الهائلة التى تجرف الوجود والموجود على السواء ولا تتوقف أبدا

Ibid : P. 201 - 202

(١)

(٢) ارتبط مفهوم الأقصى - في الفلسفة اليهودية والمسيحية منذ فيلون وأوغسطين وحتى هيجل - بمفهوم الأول primum وليس بمفهوم الجديد ، مما نتج عنه ان الأقصى أو الشىء الأخير يبدو بوصفه عودة للشىء الأول المكتمل والذى قد تم التخلّى عنه أو هجره . فكانت الدائرة هى الشكل الذى يجب اتباعه في طريق العودة لى يصل الأقصى بالأول . وهذا هو ما عرّف عنه هيجل فى موسوعة العلوم الفلسفية بقوله : " ان كل جزء من اجزاء الفلسفة هو بدوره " كل فلسفى " فهو يشكل دائرة مغلقة على نفسها مكتملة بذاتها " . (هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية . ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح امام . بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر . ط١ ، ١٩٨٣ ، المجلد الأول ، فقرة ١٥ ص ٧١) .

عند الماضى ، بل نفهمه فهما مستقبليا ، وتنتجه نحوه مدفوعة بالقصد " الذاتى " والنزوع " الموضوعى " اللذين يمثلان جناحى الإمكان الكامن في الصيرورة نفسها . هذه الصيرورة التى يمكن أن تنتهى إلى العدم أو إلى الجحيم كما حدث مرارا في الكوارث التاريخية، أو إلى " الكل " أو النعيم في صورها الدينية والفنية المختلفة . والمهم هو أن تؤدى هذه الصيرورة " للجديد " التاريخى ، أى للبعد الذى يجد فيه " الأمل الفعال " مجاله وتربته الخصبة ، وأن يمثل عالم الصيرورة بالاستعداد والنزوع لإظهار شىء يمكن أن نسميه " الجديد " الحاسم الذى سبقه أكثر من جديد على الطريق إلى ما يمكن أن نسميه " الكل اليوتوبى " أو ماهية الوجود وأساسه .

لقد كاد الحدث اليوتوبى الهائل - الذى لا يزال يتم في العالم - أن يبقى بلا ضوء يسقط عليه . وها هو ذا الرحالة الحالم يندفع بكل ما لديه من طاقة وما ادخر من زاد المعرفة ليجوب أرجاء الأرض المجهولة من أقصاها إلى أقصاها، لا ليحدد خطوط العرض والطول ، بل ليتحسس أبرز المعالم ويرسم لها لوحات غنية بالألوان والدلالات التى تدخل في إطار النسق المرن المفتوح ، وتسرى فيها الأفكار المحورية التى تلخصها كلمات مثل التوقع ، والأمل ، والقصد والإمكان الذى لم يتحقق بعد .

لابد في نهاية هذا الفصل من التنويه بأن هذه المقولات لم يعرفها بلوخ بشكل مستقل وتفصيلي ، باستثناء مقولتي الـ " ليس - بعد " و " الإمكان " . وقد تناول الأولى في إطار البناء الانثروبولوجي لفلسفة الأمل الذى يقوم على مقولة الـ " ليس - بعد " ، وتتبعها منذ نشأتها الأولى في الوعي الذاتى حتى تطورها واشتقاق البناء الانطولوجي منها ، وهو البناء الذى يقوم على مقولة الإمكان . وقد خصص بلوخ لهذه الأخيرة فصلا مستقلا في " مبدأ الأمل " وشرحها شرحاً مستفيضا ، وتناول أبعادها القديمة والحديثة ، وقسمها تقسيمات دقيقة. أما باقى المقولات فلم يتناولها بمثل هذا التفصيل ، على الرغم من استخدامه لها في كل صفحات " مبدأ الأمل " بطريقة تكشف عن أن هذه المقولات ما هى إلا توابع للمقولتين

الأساسيتين، أو بمعنى آخر أنها - أى المقولات - هى الهدف الذى تتجه إليه هاتان المقولتان ، لأن ما لم يوجد في الوعي أو الذات البشرية ، وما لم يتحقق بعد من إمكانات كامنة وقابلة للتطور في الواقع المادى لابد أن يسكن فى " الأمام " - بالمعنى الآتى الذى تم التعريف به - وان يتجسد في "الجديد" المقبل والقابع في المستقبل ، وان تكون المادة هى الوعاء الذى يحوى كل هذه الإمكانات ويضمن تحقيقها ، وإن يتجه كل هذا ناحية الأقصى أو الهدف النهائي للأمل وهو " الكل اليوتوبى ".

ولا يمكن أيضا حصر عدد المقولات التى تضمنها نسق بلوخ الفلسفى على النحو الدقيق الذى نجده عند فلاسفة مثل أرسطو أو كانط أو هيجل أو غيرهم . فباستثناء مقولتى الـ " ليس - بعد " و " الإمكان " لم يقدم دراسة منهجية دقيقة عن باقى المقولات ، ولم يحصر عددها، ولذلك توجد اختلافات كثيرة بين الباحثين حول هذه المقولات سواء فى عددها أو أسمائها .

وأخيرا لابد من التنويه إلى انه لا يمكننا أن نتفهم مقولات بلوخ إلا إذا تصورناها متعلقة بالوجود في حالة الصيرورة ، وفى هذه الحالة وحدها - أى في حالة تعلقها بالوجود الواقعى المتحول - يمكن أن تعبر عن نماذج موضوعية ، وذلك بانخراطها في خضم العملية الجدلية التى تتكون فيها أشكال الوجود ، وبتقدمها عليها . وهى لا تكتفى في بحثها عن هذه الأشكال الموضوعية بأن تعبر عن شئ أو تعكسه ، وإنما تقوم كذلك بتكوين أو تشكيل نفسها بصفة مستمرة كأشكال موضوعية لعالم الصيرورة التاريخية في مجموعها المتكامل . بهذا المعنى وحده يمكن أن نتلافى سوء الفهم الذى يمكن أن تقع فيه عندما نتصور أن المقولات أشكال ثابتة أو ساكنة ، فكما فهمناها فهما جدليا أمكننا كذلك أن نتصور غناها بالمضمون وقدرتها على أن تقول لنا الشئ الكثير عن نفسها وعن الوجود المتحرك نحو الجديد اليوتوبى .

إن جوهر فلسفة بلوخ و بناءها النظري يقومان على جانبين أساسيين ، أحدهما أنثروبولوجى و الآخر أنطولوجى و يعد الأول الجذر الأساسى الذى يقوم عليه الثانى . و يرتكز الجانب الأنثروبولوجى على مقولة ال " ليس - بعد " التى يستشعرها الإنسان فى وعيه بالاحتياج و الإفتقار إلى شئ لم يملكه و لم يوجد بعد . كما يقوم الجانب الأنطولوجى المترتب عليه على مقولة الإمكان و ما تكشف عنه من إمكانات كامنة فى الواقع و لم تتحقق بعد . ولكن كيف يمكن التعرف على هذا الذى لم يوجد بعد ، و كيف يتسنى له أن يتحقق فى الواقع حتى الآن ؟ و كيف يتيسر إمكان تحقيقه تحقيقاً عينياً ؟ إن هاتين المقولتين (الليس - بعد و الإمكان) تكمنان فى الذات الإنسانية و العالم الطبيعى معاً . فكيف يمكن التعرف عليهما ؟ و كيف يتم الوعى بهما فى هذين المجالين ؟

يتضح هذا عندما نعرف أن العالم الموضوعى يتصف دائماً بأنه عالم لم يكتمل بعد . و ينعكس هذا على الذات الإنسانية فى صورة سخط على الواقع و رغبة فى تجاوز المعطى الذى لم يصل بعد إلى حد إرضاء الذات و إشباع رغباتها . فهناك علاقة جدلية بين الذات الإنسانية و ذلك العالم الموضوعى ، و هذه العلاقة هى التى يدور حولها مبدأ الأمل ، هذا المبدأ الذى تطور عن جذرين أساسيين أحدهما أنطولوجى و الآخر أنثروبولوجى . و يتطلب عرض البناء النظرى لفلسفة بلوخ البداية بتناول البناء الأنثروبولوجى لأنه الأساس الذى يقوم عليه البناء الأنطولوجى . و نعود الآن إلى السؤال كيف يمكن معرفة ما لم يوجد داخل الذات البشرية ؟ و كيف يكشف ما يطلق عليه أسم الوعى بال " ليس - بعد " داخل الوعى ؟

واصل بلوخ عمله حتى اكتشف فى باطن الإنسان عالم " الرغبة " الذى انبثق منه ما سماه الوعى بال " ليس - بعد " أو " ما لم يصبح بعد " ، ثم وضع يده على الأساس الأنطولوجى لتفسيره الجدلى للمادى للعالم فيما سماه بمقولة " الإمكان " أو " ما لم يتحقق بعد " .

فالرغبة - و هى الصفة التى يشترك فيها كل البشر - لم يتم بحثها ، و لم يتم الوعى بها ، على الرغم من أنها تملأ وجدان الناس جميعاً ، كما تملأ أفق كل موجود . لقد عجزوا حتى الآن عن ادراك مفهومها و معناها ، هذه المنطقة

المزدهرة بالأسئلة و المشكلات لم تزل حتى الآن خرساء فى تاريخ الفلسفة .
فالحلم المتجه إلى الأمام لم يتأمله أحد بصورة كافية ، و القادم المنتظر بأسره قد
ظل - فى رأى بلوخ - حتى عهد ماركس لا يسترعى انتباه العالم ، و لا يجد له
مكاناً ، مع أنه يستحق أن يشغل وضع المركز فيه .

الواقع أن الوعى الإنسانى (بما فى ذلك اللا وعى و ما قبل الوعى) ،
بوصفه تأمل المادة لنفسها ، هو أول ما يعكس مجال الإمكان لما لم يوجد بعد .
و مظاهر الانعكاس ثلاثة عند بلوخ ، و هى التوقع ، و اليوتوبيا ، و الفانتازيا
الموضوعية . و هذه المظاهر الثلاثة ليست مفتعلة ولا من قبيل الأوهام التى يقع
فيها أو يسترسل فيها التفكير الحالم ، و لكن لها أساسها فى العالم الموضوعى -
كما سيتبين بعد قليل - كما يمكن تعقب أصلها فى الذات البشرية .

ينطلق البناء الأنثروبولوجى لفلسفة الأمل من نظرية هامة من نظريات علم
النفس ، ألا و هى نظرية الدوافع التى يرى بلوخ أنها هى الأصل فى السلوك
البشرى ، و كذلك يهتم بإبراز الوعى الذى يظهر وراء الدوافع . و الجوع من
أهم هذه الدوافع ، فأول ما يعيه الإنسان هو الإحساس المؤلم بالعوز و الحاجة ،
لأنه لا يملك ما يجب أن يملكه لكى يعيش راضياً . و فلسفة بلوخ تتعرف على
آثار الوعى الماضى بهذا الافتقار ، و تتبعه فى تقدمه للأمام . و يبدأ هذا منذ
اللحظة الأولى للميلاد مع الطفل الرضيع ، الذى يشعر بالجوع فيصرخ مثلهذاً
على ثدى الأم لكى يسد حاجته الملحة . و كلما امتد به العمر شعر شعوراً
متجدداً بما لا يملكه ، و ازداد إحساساً بأنه لم يكتمل بعد .

نعود إلى السؤال الأول مرة أخرى : كيف يستشعر الإنسان أو يدرك مالم
يملكه بعد ؟ لقد بدأت رحلة بلوخ من البذور الأولى لهذا الإدراك ، و ذلك لكى
يتحسس خطى الوعى البشرى منذ بدايته الأولى ، أى قبل أن يكتمل الوعى و
يتطور و ينضج و يظهر للنور . كما اقتفى آثار الحلم البشرى ليكتشف أن الحلم
بحياة أفضل يداعب خيال الطفل منذ اللحظات الأولى للوعى و الإدراك . و
الحلم هنا ليس هو الحلم الذى يراه النائم أثناء الليل ، و يتناوله علماء النفس
بالتحليل و التفسير ، فهذا النوع من الأحلام التى يغيب عنها الوعى و الإرادة
ليست من قبيل الأحلام التى تسترعى انتباه بلوخ . بل ان ما يعنيه هو الحلم

الفصل الثاني

البناء الأنثروبولوجي للأمل

كمقولة معرفية ، أى الحلم الذى يتم فى وضوح النهار و يعى واقعه و يتسلح بإرادة تغييره . انه الحلم المبدع الخلاق الذى يؤدى فيه الخيال البشرى و الإرادة البشرية دوراً أساسياً فى كل عصور التغيير ، و كل الإنجازات العظيمة التى تمت فى التاريخ البشرى سبقتها أحلام كثيرة رسمت ملامح هذا التغيير ووضعت خطوط تلك الإنجازات .

لقد قامت فلسفة بلوخ فى جانبها الأنثروبولوجى على وصف ظواهر الوعى الذاتى للإنسان و تجاربه الأولى و تتبع أحلامه ، بوصفها إحدى مظاهر هذا الوعى . و لفهم نسقه الفلسفى يجب الحديث أولاً عن الوعى و طبقاته و معوقاته التى حالت حتى الآن بين الوعى بالـ " ليس - بعد " و بين الظهور إلى النور .

أولاً : نشأة الوعى :

يتتبع بلوخ نشأة الوعى البشرى منذ بدايته الأولى عند الطفل . ففى هذه المرحلة المبكرة من العمر تتم الأحلام و الأمنيات غير الواضحة عن تمرد الطفل على عالمه الصغير . و يتمثل هذا فى تدميره لكل ما يعطى له من ألعاب بدافع حب الإستطلاع و اكتشاف حقيقتها ، ثم يلقى بها جانباً للبحث عن المزيد . ذلك أن ما يريد الطفل اكتشافه لم يوجد بعد . و يكبر الطفل و يضيق بغرفة الألعاب ، و يذهب مبكراً إلى النوم لتأخذه الأحلام إلى ما وراء عالمه الواقعى ، متجاوزاً بأحلامه المكان و المجتمع معاً . و يستشهد بلوخ بالعديد من الحكايات الشعبية^(١) - من التراث الألمانى و العالمى - التى تتجاوز كل العلاقات الزمانية و المكانية و الإجتماعية ، كما تلغى قوانين المنطق الأساسية ، و تستغنى عن الشروط الموضوعية للوقائع و الأحداث ، بحيث يصبح كل مستحيل ممكناً على مستوى الخيال و الحلم . إن لهذه الحكايات أثراً كبيراً على خيال الطفل فى المراحل المبكرة من عمره . فالخيال - كملكة إبداعية - له من الإمكانيات الهائلة ما يجعله عاملاً فعالاً فى صعود أو ترقى الجنس البشرى .

Bloch: P. of H. VI. P. 26: 33

(١) انظر تفاصيل هذه الحكايات فى

وفى الثالثة عشرة من عمره يبدأ الطفل فى نسج الأساطير و التحدث عن أشياء لم يجربها بعد ، كما يبدأ فى الحلم بحياة أفضل من تلك التى يوفرها له والده . و عندما يبلغ السابعة عشرة من عمره ، و هى أكثر فترات العمر اضطراباً ، يرسم الطفل _ الذى صار شاباً _ صورة ذهنية للمستقبل . و يشبه بلوخ الأحلام الفجة فى هذه الفترة القلقة ببدايات الأحلام البرجوازية التى لم تبلغ درجة النضج . و يمضى بلوخ فى تتابع آثار الحلم البشرى بأبعاده و أنواعه المختلفة ، فهناك أحلام حمقاء و أخرى مزدهرة مفعمة بالألوان . و هناك أحلام الرجل العادى _ التى لا تتعدى الترقى الوظيفى فى مجال العمل أو الحلم بالمغامرات الجنسية _ و أحلام الرجل المنعزل الذى ينسج حكايات تدور حول ذاته . و هناك أحلام الطبقة الفقيرة المحرومة التى تظهر فيها الأمنى الحقيقية أكثر مما تظهر لدى طبقة الأغنياء ، لأن هذه الأخيرة ليس لديها سبب يدعوها للثورة على الواقع السائد ، و لأن كل ما تحلم به هو اختراع أشياء تتكبر بها على الطبقات الأدنى منها .

و فى المرحلة المتأخرة من العمر تتراجع الأمنى المثيرة . فبينما يكتفى المراهق بالتمرد على المجتمع و عصيان تقاليده ، نجد الرجل الناضج يكرس قدرته لمحاربة هذا المجتمع ، و أما كبار السن فيضيقون بالعالم من حولهم ، و إن كانوا لا يقفون ضده بل يبقون فى حالة عويل و نواح عليه . و أما مرحلة الشيخوخة فيسودها الشعور بوداع الفرد للحياة ، و تظهر فيها أمنيات العودة إلى الشباب و الإستغاثة بذكرياته و محاولة التأنق و السلوك مسلك الشباب . و يشبه بلوخ هذه المرحلة من العمر بالمجتمعات البرجوازية التى تستमित فى التظاهر و التزين لتبدو فى أجمل صورة . و تعد هذه فى نظره مرحلة مرضية فى تطور الفرد و المجتمع على السواء ، لأنه ينظر إلى الشيخوخة نظرة أخرى و يضعها فى بعد هام من أبعاد التجربة الإجتماعية . ذلك أن الشيخوخة هى حصاد ما يسميه بلوخ بـ "العقل الجليل" . فالمجتمع المزدهر لا يخاف من النظر إلى النهاية كما هو الحال مع المجتمع البرجوازى الذى يخدع نفسه و يتزين هرباً من مواجهة النهاية المحدقة به . و يستشهد بلوخ بما يقوله فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) فى هذا المعنى إذ يرى أن مرحلة الشيخوخة أشبه بالشتاء ، وهى بالنسبة للمتقن مرحلة جمع الأعناب و عصرها . ولا يعنى هذا استثناء

لمرحلة الشباب و إنما يتضمنها أيضاً بعد أن وصل إلى مرحلة النضوج^(١) . و هكذا تكون مرحلة الشيخوخة مرحلة إجتماعية جديدة ، خالية من غرور الشباب و حدته ، مرحلة أكثر حكمة و قدرة على رؤية كل هام و أصيل ، و نسيان العارض و الزائل .

كيف نشأ هذا الوعي و كيف تطور ؟ يقدم بلوخ نظرية فى نشأة الوعي ، قوامها أن الدوافع وراء نشأته ، و أن التجدد المستمر للدوافع وراء تطور الوعي على مستوى الذات البشرية و العالم الخارجى معاً . فالدوافع هى التى تحركنا إلى الأمام ، وهى تعبر عن نفسها فى شكل صراع و رغبة فى تحقيق شئ محدد فى الخارج . و إذا أشبعت هذه الرغبة ، سرعان ما تتجدد و تتولد رغبات أخرى جديدة . و تنشأ الرغبة فى البداية نشأة بيولوجية قبل أن تأخذ بعداً تاريخياً ، " ففى الطفولة لا يملك الإنسان إلا جسده و ثدى أمه (وهو فى هذه اللحظات الأولى لا يكاد يميز أحدهما عن الآخر) . ثم يبدأ فى التوجه إلى العالم من حوله و يشرع فى أخذ مكان فيه . و تكون البداية بالرغبة فى امتلاك أشياء مختلفة ، ملكية الأم ، و الأب ، و الأخوات و الأخوة ، و اللعب . و فى أوقات لاحقة يشرع فى تحصيل المعلومات ، ثم يسعى للحصول على وظيفة ، و مكانة اجتماعية ، و زوج ، و أطفال ، و أخيراً يشرع فى امتلاك شئ من مقتنيات ما بعد الحياة^(٢) .

و يشترك كل من الإنسان و الحيوان فى هذه الرغبات . و بينما تقتصر رغبات الحيوان على كل ما هو حسى ، نجد الإنسان وحده هو القادر على رسم هدفه و تحديده ، وهو أيضاً الكائن الوحيد القادر على التمنى الذى ينشأ من تخيل ما هو أفضل ، و عادة ما تكون الأمنيات صوراً مزدهرة و مفعمة بالألوان المشرقة . إن الإنسان تحركه مجموعة من الدوافع المركبة . لكن هذه الدوافع ليس لها وجود مستقل عنه ، فهو دائماً يقف وراءها لإشباعها ، وعندئذ تظهر دوافع ورغبات أخرى إلى ما لا نهاية له . إن الإنسان يشعر دائماً بالافتقار كما

Ibid: P. 39

(١)

(٢) فروم ، اريك : الانسان بين الجوهر و المظهر . الترجمة العربية ص ١١٥ .

لا يشعر به مخلوق آخر ، وقد تطورت الدوافع مع تطور التاريخ و ظلت على الدوام نهمة لا تشبع^(١) .

إذا كان الوعي ينشأ عن الدوافع فما هي هذه الدوافع ؟ هل هي تلك التي يخضعها علم النفس للدراسة و التحليل ؟ وهل هناك اختلاف بين ما يهدف إليه بلوخ من بحثه في الدوافع ، وبين ما توصل إليه علماء النفس في نظرتهم إلى الدوافع ؟ الحق أن الاختلاف لا يكمن في عدد الدوافع أو نوعيتها ، وإنما يكمن في تحديد الدافع البشرى الأساسى الأول . والاختلاف حول هذا الموضوع لا يقتصر على بلوخ و علماء النفس ، إذ نجد علماء النفس مختلفين فيما بينهم حول تحديد هذا الدافع الأول . فالدافع الجنسي هو محور إنسان فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) ، وإلى جانبه توجد دوافع أخرى للذات أو الأنا العليا التي تقف معارضة للقوى الجنسية ، و تنشأ العقد النفسية من كبت الأنا للدوافع الجنسية وطمسها أو قمعها في اللاوعي بحيث تختفى من وعى الأنا . وكل ما أراده فرويد من التحليل النفسى هو إظهار الكبت و اللاوعي إلى النور للتمكن من قهر الاضطرابات العصبية و النفسية و السيطرة عليها^(٢) . وليس الهدف هنا الاستطراد في الحديث عن اللاوعي و التحليل النفسى الفرويدى ، ولكن الهدف هو بيان الاختلاف بين " لاوعى التحليل النفسى ووعى ال" ليس - بعد " .

إن التقدم الذى يحرزه علماء النفس فى أبحاثهم لإظهار اللاوعي إلى النور ورفعاه إلى مستوى الوعي لا يخرج عن تفسير ما هو موجود بالفعل ، أى ما كان مكبوتاً فى اللاوعي وجاء الوعي ليطلق سراحه . و بذلك يمكن القول انه لا جديد فى الوعي الفرويدى . وها هو ذا أريك فروم يقر بأن الإنجاز الأساسى لفرويد فى التحليل النفسى هو الكشف عن التعارض بين السلوك و الشخصية ، بين القناع الذى ألبسه والحقيقة المختفية وراءه . وتوصل فرويد إلى أسلوب (التداعى الحر ، تحليل الأحلام ، التحويل ، والمقاومة) هدفه الكشف عن الرغبات الغريزية (الجنسية أساساً) التى تم كبتها فى الطفولة المبكرة . وحتى بعد التطورات اللاحقة فى نظريات التحليل و العلاج النفسى التى أكدت

Bloch: P. of H. VI. P. 45-48.

(١)

Ibid. P. 52, 53.

(٢)

أهمية الصدمات التي حدثت في مجال العلاقات مع الآخرين ، وليس في المجال الغريزي فحسب ، فإن المبدأ ظل هو أن ما تم قمعه هو الرغبات والمخاوف الصدمية المبكرة . والسبيل للشفاء من الأعراض والأمراض بشكل عام هو الكشف عن هذه الأمور المكبوتة ، وبتعبير آخر ، فإن ما جرى قمعه هو العناصر الطفولية واللاعقلانية الفردية في التجربة (١) .

ويظهر هذا بشكل أوضح عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١) الذي أحال مضمون اللاوعي إلى النماذج الأولية ، إذ يرد " علم النفس التركيبي " عنده الاضطرابات العصبية - على حد تعبير بلوخ - إلى ليل أسلافها . وبينما يحلل علم النفس التحليلي الرمز إلى أجزاء أساسية ، يقوم علم النفس التركيبي بتكثيف الرمز إلى تعبير يمكن إدراكه وفهمه (٢) . وهكذا نرى أن اللاوعي الفرويدي فردى مملوء بمجموعة من الدوافع المكبوتة المكتسبة بطريقة فردية من الماضي القريب ، في حين أن اللاوعي اليونجى جمعى وبدائى ، وكلاهما لا يتضمن شيئاً جديداً ، وإنما يهرب من الحاضر ويدمر المستقبل . ولا يختلف الأمر عن ذلك كثيراً عند آدلر (١٨٧٠-١٩٣٧) - مؤسس علم النفس الفردى - فكل شئ عنده ينشأ منذ البداية بصورة فردية من خلال اللاوعي . وعلى الرغم من أن الدافع البشرى الأساسى عند آدلر قد أصبح هو إرادة التماسى والعلاء ، إلا أنه لا يعد من الدوافع الأساسية فى نظر بلوخ .

إن كل نظريات علم النفس لم تبدأ من أبسط الدوافع البشرية وأهمها على الإطلاق ، ألا وهو دافع الجوع . وهذا الدافع الذى لا بد من إشباعه أولاً ليحفظ الفرد حياً - والذى استبعدته نظريات علم النفس من أبحاثها - يسميه بلوخ دافع المحافظة على النفس - Self Preservation . إن الدوافع الأساسية عند كل من فرويد ويونج وآدلر ، هى عند بلوخ بمثابة أوتان أو أصنام مطلقة انتزعت من الجسم الإنسانى الحى الذى يحرص قبل كل شئ على حقه فى البقاء . وهذه الدوافع لا تتناقش الظروف الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة ، مع أن صرخة الجوع هى الدافع الأكثر إلحاحاً ، الذى يظهر بشكل عيى مباشر . و الجوع دافع لا يمكن

(١) فروم ، اريك : الانسان بين الجوهر والمظهر ، الترجمة العربية ، ص ١٠٢-١٠٣

Bloch : Ibid, P. 56-57

(٢)

تجنبه ،ناهيك عن استحالة كبتة فى اللاوعى : "إن المعدة هى المصباح الأول الذى يجب أن يصب فيه الزيت إذا أريد لرحلة الحياة أن تبدأ"^(١) .

وتأسيساً على النقد السابق يصف بلوخ علم النفس الفرويدى بأنه علم نفس برجوازى ، لأن الشهوة التى يعانى منها أفراد الطبقة البرجوازية - وهم زوار فرويد و مرضاه - هى التى جعلته يضع الدافع الجنسى فى مقدمة الدوافع البشرية . إن هذه الطبقة لم تعان الفقر ولا تعرف حقيقة الجوع ، وصرخته القوية لن يعرفها سوى أفراد الطبقة الدنيا الذين ليسوا من المترددين على فرويد ولا يخضعون لتحليله النفسى . أضف إلى هذا أن الحافز على الصراع الذى تخوضه الطبقة الكادحة لم يأت من الشهوة الجنسية كما تصور فرويد ، ولا من العلو على الشعور بالدونية وعلى قناعات الشخصية الذى لا يلائمها كما تصور أدلر ، ولا من النكوص و التراجع للعصور الأولى كما تصور يونج . فليس هناك تصور جنسى للتاريخ ولا تفسير للعالم من خلال الشهوة وانحرافاتهما ، وإنما يكون التفسير الصحيح للتاريخ على أساس الاقتصاد وبنائه الفوقى . والواقع أن العامل الاقتصادى هو لب الموضوع . وإذا كنا لا نستطيع أن نقول أنه هو العامل الوحيد ، فهو العامل الأساسى الذى يعبر عن " المصالح الأولية " التى تحرك التاريخ .

هكذا يتضح أنه ليست هناك دوافع مطلقة ، فكلها تخضع للتغير التاريخى بحيث تنشأ دوافع جديدة مع أهداف جديدة لكل عصر تاريخى . ولا يمكن للإنسان أن يرتد للبدائية الأولى مرة أخرى بعد أن روضته التغيرات التاريخية . قد يتحول إلى البربرية مرة أخرى ، لكنها بالتأكيد ليست البربرية الأولى ، بل نوع آخر جديد . ولو نظرنا إلى هؤلاء البشر الذين نطلق عليهم - فى أيامنا هذه - البدائيين ، لوجدنا أنهم ليسوا المخلوقات البشرية القديمة ، بل يمثلون بقايا فاسدة خلفتها حضارات كبيرة^(٢) .

إن الدوافع الأساسية - كما سبق القول - ليست مطلقة فى كل زمان و مكان ، فكل عصر تاريخى يفرض دوافعه طبقاً لمتطلباته الأساسية ، ولكنها -

Ibid. P. 65.

(١)

Ibid. P.64; 67.

(٢)

أى الدوافع - لا تتفصل عن الوجود الاقتصادى للبشر فى أية مرحلة تاريخية . وإذا كان البشر يشتركون مع الحيوان فى الإحساس الملح بالجوع ، فإن هذا يؤكد من ناحية أن العوامل و المصالح الاقتصادية هى الإطار و المرجع النهائى للدوافع ، كما يؤكد من ناحية أخرى أن هذه العوامل و المصالح تتغير تبعاً لتغير أشكالها التاريخية ، كالتغير فى أساليب الإنتاج و التبادل . بل أن هذه الحاجة الملحة نفسها - وهى الجوع - تتغير أيضاً تبعاً للأساليب التى تلبى بها . كما أن الإنسان الذى يسعى من أجل البقاء على الحياة ، ويعيد بناء نفسه من خلال الغذاء و إنتاجه ، هو نفسه كينونة متغيرة تاريخياً من خلال العمل . وليس التاريخ إلا تحولات الإنسان ، وتحولات الذات المتطورة^(١) .

وإذا كانت كل الدوافع - باستخدام لغة علم النفس - لابد من إشباعها ، فلا بد ان يكون السؤال الآن : كيف يتم إشباع الجوع ؟ كيف يتحرك هذا الدافع - من مجرد إحساس داخلى مؤلم - فيمضى قدماً ليبدأ أولى خطواته فى العالم الخارجى نحو الأشباع ؟ عندما يزداد الجوع يتغير شئ ما فجأة ، يتمرد جسد الذات ويتجه للخارج ، لا بحثاً عن الطعام فقط ، بل بحثاً عن تغيير الوضع الذى سبب لمعدته الخواء . وتعلن الذات المتمردة رفضها للوضع السئ القائم فتقول له " لا " ، كما تقول " نعم " لحياة أفضل . هنا تتحول الحاجة إلى عامل ثورى ، إلى أداة للتغيير الذى يبدأ دائماً من الجوع ، هذا الجوع الذى تحول بعد أن ازداد خبرة ووعياً إلى قوة مدمرة لسجن الحاجة^(٢) .

بهذا لا تكتفى الذات بالمحافظة على نفسها حية ، ولا تقتصر على النضال دفاعاً عن حقها فى البقاء ، بل تصبح قوة مدمرة لكل ما يعوق بقاءها . ويمتد حفظ - الذات من الفناء إلى الخارج فيطيح بكل ما يقف فى طريقه . إن جوع الطبقة الدنيا وحرمانها يخرج من نطاق ذاته ويمتد للعالم الخارجى لإزالة أسباب معاناته . وتتمثل محاولة إشباع الدافع فى العمل البشرى الذى يهدف إلى إرضاء الحاجات و إشباعها . وهكذا يعرف الإنسان خطته ويضعها بنفسه ويتوقع

Ibid. P. 69.

(١)

Ibid.P. 75.

(٢)

تحقيقها . وفى هذه اللحظة يتشكل العنصر المفعم بالأمانى فى الأحاسيس المتوقعة التى تنشأ دائماً من الجوع . وتأتى أحلام اليقظة من الشعور بالافتقار لشيء ما فى العالم الخارجى ، فتكون أحلاماً بحياة أفضل . ومن هذه الأحلام ما هو ملئ بالخرافات بحيث يمكن اعتباره هروباً من الواقع ، أما أحلام اليقظة الحقيقية التى نقصدها فتمد البشر بالشجاعة و الأمل ، لا بالنظر بعيداً عن الواقع، ولكن بالغوص داخله .

وتدعو أحلام اليقظة الإنسان إلى ما يسميه بلوخ " المغامرة إلى الماوراء"^(١)، والسير خطوة أو خطوات إلى الأمام . ويدل هذا على شيئين أساسيين: أولهما أنه لم يسقط شيء خارج الوعى ، وبالتالي فليس هناك شيء مكبوت من الناحية السيكلوجية . وثانيهما أنه ليس فيها ارتداد إلى ماضى الأسلاف والانطلاق من الإنسان البدائى^(٢) . بهذا تكون المغامرة إلى الماوراء هى البحث عن الجديد دائماً ، ومن ثم فليس لها مكان فى " اللاوعى " الذى هو مجرد تعرف على ما كان موجوداً من قبل . والذى يدفع الذات البشرية لأن تمتد من ذاتها إلى العالم الخارجى وتتدفع إلى الأمام هو ما يسميه بلوخ بال " ليس - بعد " أى الوعى بما يفتقر إليه الإنسان ولم يوجد بعد فى العالم الخارجى . انه استشراف الجديد الذى يلوح فى الأفق . وهذا الجديد ليس موجوداً فى الماضى، بل هو الأمل الذى يحمله المستقبل .

هنا يجب أن نتساءل : هل يعنى هذا أن كل الأحلام لديها القدرة على " المغامرة إلى الماوراء " ، وبالتالي القدرة على التغيير ؟ من المؤكد أن تأتى الإجابة بالنفى . فلو نظرنا على سبيل المثال إلى الأحلام التى أخضعها علم النفس للتحليل لوجدناها من نوع مختلف تماماً . لذلك يضع بلوخ تفرقة الدقيقة بين نوعين من الأحلام هما الأحلام التى يراها الإنسان أثناء نومه فى الليل ، أى تلك التى لا يستحضرها المرء بإرادته ، والأحلام الأخرى التى يرسمها الخيال

(١) Venturing Beyond هو أحد مصطلحات بلوخ التى يستعملها كثيراً للدلالة على تجاوز الواقع المعطى،

وشجاعة الاقدام على كل ما هو جديد .

Bloch: Ibid; P. 75-77.

(٢)

البشرى فى حال يقظته ، وتعى الذات حدودها ، وفى هذين النوعين من الأحلام يتم إشباع الرغبات بصورة مختلفة .

١ - الوعى فى أحلام الليل :

لا يكف الإنسان عن الحلم سواء فى الليل أو النهار ، فالنزوع لتحسين قدرنا لانيام حتى فى نومنا ، فكيف لا يكون فاعلاً فى يقظتنا ؟ إن الليل هو أول ما يخطر ببالنا عند ذكر كلمة الحلم ، وكأن لهذه الكلمة أصولاً ليلية . وكلمة الحالم تفترض مسبقاً الشخص النائم حيث ينعدم نشاط الحواس الخارجية . والنائم لا يحلم ليستيقظ ، فالحلم دليل على استغراق الحالم فى نومه ، الذى لا ينهض منه قبل بداية الوعى بواسطة منبه داخلي أو خارجي . وهذا النوع من الأحلام الذى يتم فى الليل يكون فى الغالب إشباعاً لرغبة كامنة فى اللاوعى . وربما يتضمن هذا النوع من الأحلام بعض الصور المعبرة عن الرغبة فى حياة أفضل ، ولكنها وإن جاءت بشكل مشوش وغير متجانس ، تمثل عنصراً أساسياً فى الوعى اليوتوبى^(١) . ذلك أن الأحلام التى تتم فى الليل تتغلب عليها صور خيالية مختفية طويلاً فى أعماق الأنا ، بحيث أن الحلم يكتنفه الغموض وعدم الوضوح ، ويتقنع فى شكل رمز خفى . ولما كان الشخص الحالم لا يفهم العنصر الرمزي الكائن فيه ، لذلك كانت مهمة التحليل النفسى هو تفسير رموز هذا النوع من الأحلام التى تتنوع وتتباين فى أشكال مختلفة منها الأحلام بالسعادة ، والأحلام بإشباع الرغبات - وهى الأحلام الغالبة - ، فضلاً عن أحلام القلق النفسى .

ويرجع فرويد المصدر الأساسى للقلق إلى لحظة الميلاد وانفصال الطفل عن الأم حين يجد نفسه رحيماً مهجوراً بلا حماية . وهذه اللحظة فى رأيه هى سبب القلق النفسى . وربما أمكن رد أصل القلق وأحلامه إلى لحظة الميلاد . ولكن بلوخ يقدم تفسيراً آخر للقلق غاب عن أصحاب مدرسة التحليل النفسى ، وهو تفسير يقوم فى جوهره على المعوقات الاجتماعية التى تحول دون إشباع دافع المحافظة على النفس - الذى سبق الحديث عنه - لذلك يأخذ بلوخ على

Ibid. P. 78.

(١)

فرويد تفسيره للقلق النفسي دون النظر إلى البيئة الاجتماعية و الظروف التى ليس لها علاقة بالشهوة الجنسية . وليس أدل على هذا من اعتراف فرويد بهذا المعنى عندما قال : " ليس الكبت هو الذى يسبب القلق ، وإنما القلق هو الذى يسبب الكبت " . ويؤكد بلوخ أن الجوع و الوضع الاقتصادى السئ بالإضافة إلى القلق الوجودى ، هى الدوافع الإيجابية و الموضوعية للقلق . وهذا القلق فى رأيه لا يكون إلا فى مجتمع برجوازى يقوم على أساس مبدأ المنافسة الحرة ، أى على أساس علاقات الصراع حتى داخل الطبقة الواحدة فى المجتمع . أوجد هذا الصراع بين الأفراد قلقاً متواصلاً لا يحتاج لتفسيره إلى التذرع بالشهوة الجنسية أو بالرجوع إلى لحظة الميلاد . انه وضع موجود فى العالم الخارجى . وهناك شواهد تاريخية تبرهن على صدق هذا التفسير . وكلنا يعرف ما سببه الحربان العالميتان الأولى و الثانية ، والقلق الذى سببته الفاشية الذى لا يحتاج تفسيره إلى الرجوع للحظة الميلاد والصدمة الأولى للطفولة (١) .

٢- الوعى فى أحلام اليقظة :

إن أحلام اليقظة هى موضوع اهتمام بلوخ ، وتكاد أن تكون بالنسبة له بمثابة مقولة معرفية مختلفة اختلافاً واضحاً عن النوع الأول . إن أحلام اليقظة صور فنية مختارة بحرية تنشأ عن أمانى غير متحققة . وهى لا تشبه أحلام الليل لأنها تتضمن حافظاً محدداً ومتواصلاً نحو التحقيق الفعلى لما هو متخيل . إنها تعيد تركيب الواقع بخيال مبدع خلاق لتجعله مقبولاً . ولذلك يعارض بلوخ مدرسة التحليل النفسى التى تحيل كل الأحلام إلى نوع من التنفيس عما هو مكبوت . ويتميز أحلام اليقظة بمجموعة من الخصائص :

أ- وضوح الطريق ، بمعنى أن الأنا الحالمة ترسم معالم هذا الحلم بوضوح ، وتبدأ رحلتها من أى نقطة تشاء وتنتهى حيثما تريد . فالحالم يحدد الطريق الذى سوف يسلكه لتحقيق حلمه ، ولكنه لا يبعد كثيراً عن الواقع ، ولا تغلبه صوره الخيالية ، أى أن الرحلة إلى الماوراء لا تأخذه بعيداً عن هذا الواقع وإنما تدفعه إلى تجاوزه . وفى أحلام اليقظة تتنوع فرص الاختيار ، وتنتقل

Ibid. P. 84, 85.

(١)

الذات الحاملة من حلم إلى آخر فى حرية تامة ، بينما الحالم فى الليل لا يعرف ما يأتية به اللاوعى أو ما تحت الوعى .

ب- الأنا الواعية ، تتميز الأنا فى حلم اليقظة بالقوة لا الضعف ، بل انها تكون فى كامل يقظتها ووعياها وعلى الرغم من أن أحلام يقظتها تستحوذ عليها ، فقد تحررت من الرقابة الأخلاقية للأنا العليا . وعلى العكس من ذلك نجد " الأنا " الحاملة فى الليل ضعيفة وغائبة عن الوعى ، تفرض عليها " الأنا العليا " رقابتها و سلطتها . وعندما تنبسط وتعود للوعى لتحيا فى سياق حياتها وعالم يقظتها تتفصل عن الحلم انفصلاً تاماً . ومعنى هذا أن " أنا " حلم اليقظة ليست معزولة عن حلمها ولا نائمة ولا تخضع لرقابة الأنا العليا كما هو الحال فى الحلم الليلي^(١).

ج - إصلاح العالم ، إن كل أحلام اليقظة تتجه إلى ما هو أفضل ، أى إلى الحلم بعالم أفضل . من هنا تأتى محاولة تحقيق هذه الأحلام ، التى هى مختلفة بالتأكيد عن أحلام مرضى الشيزوفرينيا (الفصام) والبارانويا (جنون الاضطهاد) ، الأولى كحالة نكوص والثانية كحالة إسقاط . وعلى الرغم مما بين الحالتين من اختلافات ، إلا أنهما يمثلان حالة هروب من الواقع بالاسترسال فى التخيل . ومع ذلك فإن اليوتوبيين لديهم شئ من "البارانويا" ، لأن كل مبدع حقيقي لديه مئات الصور الخيالية غير الواقعية ، ولكن أهم ما يميز حلم اليقظة عن هذا النوع من الأحلام المرضية ، هو قدرته على الاتصال بالعالم الخارجى ، لأنه منفتح على العالم عن طريق صور خيالية مفعمة بالتمنى ، هى بمثابة عالم مخطط بشكل أفضل ، عالم بلا يأس أو خيبة أمل^(٢) . والواقع إن فرويد نفسه يشيد بأحلام اليقظة فى مجال محدد على الأقل حيث يقول : " أحلام اليقظة هى المادة الأولية للإنتاج الأدبى ، فالكاتب يأخذ فى تحويلها وتكويرها أو اختزالها حتى يخلق منها المواقف التى يضمونها قصصه ورواياته ومآسيه "^(٣) وهكذا لمس

Ibid. P. 88.

(١)

Ibid. P 95.

(٢)

(٣) فرويد ، سيجموند ، محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى ، ترجمة د. أحمد عزت راجح . مراجعة محمد

فتحى . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٦ ، ط ٣ ، ص ٩٦ .

فرويد حقيقة الإبداع اليوتوبى فى هذه المسألة، أى حقيقة اتجاه الوعي إلى الجديد
الخير The good new .

ويؤكد بلوخ أن حلم اليقظة يجمع بين نقيضين ، ويؤلف على حد تعبيره بين
السطح والعمق ، بين الامتداد Expanse فى القبة الزرقاء (ويقصد بها التحليق
بالخيال إلى عنان السماء) وبين النظرة الأرضية أو النظرة العينية إلى الواقع
الأرضى . إن حلم اليقظة يفترض كل أشكال "المغامرة إلى الماوراء " ، فهو حلم
متحرر من كل القيود ، ينتهى فى أحيان كثيرة إلى أعمال فنية ، ويجعل الممكن
الموضوعى مرئياً ، ويربط الخيال بالواقع بشكل عيى ، حيث يمتد الخيال إلى
خارج الذات ويتعلق بالواقع بطبيعة الحال ، فينظر إلى الأمام ويستشرف
المستقبل . ويظهر هذا فى العمل الفنى كتجربة خيالية لتحقيق الممكن
الموضوعى فى أكمل شكل . وهو لا يصدق على العمل الفنى وحده ، إذ يذهب
العلم أيضاً إلى أبعد من العلة الظاهرية خلال عملية التوقع . لقد حلم كيلر
(١٥٧١-١٦٣٠) بكمال العالم ، واكتشف القوانين الثلاثة لحركة الكواكب
السيارة . وبذلك تقدم حلمه إلى الأمام ، وتخيل صورة العالم فى المستقبل ،
فاستببط صورة العالم المنظم الشامل بطريقة منسجمة^(١) .

د- الرحلة إلى النهاية ، إن حلم اليقظة يرفض أن يكون مجرد حلم
مفعم بالخيال وفانتازيا النهار ، مثل حلم الليل ، تبدأ بالرغبات ، ولكنها تذهب
بها إلى مكان إشباعها وتحقيقها ، أى إلى المستقبل . وإرادة السفر إلى النهاية -
يتخللها دائماً وعى يوتوبى يظهر فى الحلم بحياة أفضل و يتجلى فى أعمال فنية .
إن الخيال الذى يهدف إلى إصلاح العالم نجده فى معظم الأعمال الأدبية و
الفنية . فالأعمال الكبرى فى كل عصر تحتوى على شئ جديد حقاً ، ومن
الأمثلة على ذلك أوبرا " النأى السحري " لموتسارت و " الكوميديا الإلهية "
لدانتى وغيرهما من الأعمال الكثيرة التى تحتفظ بشبابها الأبدى . والمهم
كما يقول جوتيه هو " الإشعاع البعيد Far radiating لنوعية هذه الإبداعات
الخيالية التى أبقت الوجود مفتوحاً على الواقع المعطى وظلت نافذة مفتوحة على
المطلق . وكمون المطلق فى الأعمال الأدبية العظيمة لم يجعلها أقل واقعية ، بل

Bloch, Ernst. Principle of Hope. V. I. P. 91: 94.

(١)

على العكس جعلها أكثر واقعية ، من خلال مزج كل شئ واقعى بال " ليس بعدد "، أى بالتطلع إلى مالم يتحقق بعد . ومعنى هذا أن الإبداعات الخيالية لأحلام اليقظة تفتح نوافذ على إمكانيات العالم التى يمكن أن تتخذ شكلاً معيناً فى المستقبل ^(١) .

هناك إذن اختلافات بين نوعى الحلم فى شكل إشباع الرغبة ومضمونها. فمن ناحية الشكل يتسم حلم الليل بالنكوص ، انه فى العادة مشوش وغير متجانس . وعلى النقيض من ذلك تكمن الصورة الخيالية لحلم اليقظة فى المستقبل ، ويتوسطه الممكن الموضوعى - الذى سنتحدث عنه فيما بعد - أى الممكن الذى له أساس فى العالم الخارجى . أما عن مضمون حلم الليل فهو التخفى والاحتجاب ، على حين أن مضمون " فانتازيا النهار " أو حلم اليقظة مفتوح، مبدع، وتوقعى، ويمتد المحتوى الكامن فيه من داخل الذات إلى العالم الخارجى ، متقدماً بخطوات واسعة نحو المستقبل . انه - بالمصطلح الهيجلى - " يتخارج " أو يأتى بنفسه خارج نفسه ، مسلحاً بإرادة تغيير الوضع الخارجى إلى ما هو أفضل ، وهو فى النهاية حلم عينى مرتبط بالواقع وله هدف يسعى إليه ويتجه نحوه ليصنع التقدم .

٣- انفعالات التوقع :

والآن كيف تنتقل أحلام اليقظة من مجرد كونها أحلاماً تحلق فى سماء الخيال ، إلى أرض الواقع ؟ كيف تتجه من الذات الحاملة إلى الموضوع أو العالم الخارجى ، ومن الخيال إلى التحقق فى المستقبل ؟ الإجابة على ذلك هى التوقع . فكل ما يتوسط هذه الثنائيات هو التوقع ، كما يسميه بلوخ محاولاً أن يتعرف على الأشكال التاريخية التى جسدت الوعى اليوتوبى الذى يميزه التوقع ومبيناً أن التوقع خاصية متميزة للوعى بالنقص أو العوز والافتقار . وإمكان التغلب على هذا النقص يعبر عن نفسه على جميع مستويات الوجود الإنسانى باعتباره حافزاً ثم سعياً ثم شوقاً ، إذا ارتبط بهدف غير محددسمى بحثاً ، وإذا ارتبط بهدف محددسمى دافعاً . وإذا بقى هذا الدافع بغير إشباع

وظل مع ذلك واعياً بهدفه نشأت الرغبة ومن بعدها الإرادة . لكن الرغبة ليست يوتوبيا ، واليوتوبيا ليست رغبة فوضوية ، أنها رغبة تشكل الحلم ، ومضمونها النزوع للتحقق والامتلاء والإشباع ، وهى رغبة منظمة وموجهة فى بناءات مستقبلية خيالية .

ويضع بلوخ تفرقة هامة بين حالة الوجود State of being كشعور عضوى فيزيقى (كأن يشعر الفرد بأنه مريض أو فى صحة طيبة) وبين المزاج mood كحالة نفسية مزاجية ^(١) . وتختلف حالة الوجود (أو الكينونة) عن المزاج الذى هو عبارة عن مشاعر انفعالية تجربها الأنا ، أو تنتاب الفرد عندما تكون روحه المعنوية غير مستقرة . فهذه الحالة الأخيرة - أى حالة المزاج - هى الحافز أو المثير لمجموعة خاصة من انفعالات تجعل حلم اليقظة بمثابة حالة مزاجية توسطة أو وسط مزاجى mood-medium ويطلق بلوخ على هذا النموذج الخاص من الانفعالات اسم الانفعالات المتوقعة أو انفعالات التوقع Expectant emotions . وأهم ما يميزها أنها تتجه إلى الأمام وتشير للمستقبل الوشيك الحدوث . وهى تنقسم إلى انفعالات سلبية وأخرى إيجابية .

أ- انفعالات التوقع السلبية :

تتكون هذه المجموعة من الانفعالات السلبية من انفعالات ثلاثة هى القلق و الخوف واليأس . ومن المعروف أن هذه الانفعالات الثلاثة موجودة عند كير كيجورد (١٨١٣-١٨٥٥) الذى أقام تفرقة المشهورة بين المفاهيم الثلاثة السابقة عندما حدد الوجود بأنه خاضع للقلق ، بل هو الصورة التى تميز الوعى ، وأن اليأس هو الصورة التى ينتهى إليها هذا الوعى ، لأن الوجود معناه أن نعانى اليأس والقلق حتماً ، وكل هذا وذاك مرتبط بالواقع وبإمكان الخطأ ، فالفرد مضطر إلى أن يختار ، ولكى يختار لابد له أن يعانى اليأس ومن المحال أن

يفلت منه ^(١) . وبذلك حدد كير كيجورد القلق تحديداً ميتافيزيقياً يتعلق بالاختيار و الحرية .

وبطبيعة الحال فإن هذا القلق الوجودى ليس هو المقصود فى هذا النوع من الانفعالات السلبية التى يقصدها بلوخ لأنه ليس قلقاً منتجاً ، بمعنى أنه لن يكشف للإنسان غير ذاته ، كما أنه قلق يرتبط بالخطيئة والحرية وينطوى على الخوف: "كثيراً ما درست طبيعة الخطيئة الأولى ، لكن المقولة الاساسية منها قد اغفلت ، وهذه المقولة هى : القلق ، فهو ما يحددها بالفعل ، ذلك لأن القلق هو رغبة فيما يخشاه المرء ، انه نفور من تعاطف ، القلق هو القوة الغريبة التى تمسك بزمام الفرد ولا يستطيع منها فكاًكاً ، و لا هو يريد ذلك ، لأن الفرد خائف ، لكن ما يخشاه المرء يجذب نحوه ، والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة" ^(٢) .

وعلى الرغم من تحليل كير كيجورد لهذه المفاهيم أو الانفعالات الثلاثة ، إلا أنه لم يضعها فى إطار أوسع وأشمل ، وهو الإطار الانتولوجى ، ليصوغ منها نظرية عن تركيب الوجود كما هو الحال عند هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) فهذا الأخير جعل القلق حالة من حالات "التوجد" التى ترجع الإنسان إلى الشعور بوجوده الوحيد الملقى به "هناك" ، كما تدفعه على "التصميم" على تحقيق وجوده الذاتى الأصلى . ويطرح هيدجر فى كتابه "الوجود والزمان" هذه الأسئلة: "مم نخاف؟ وما معنى أن نخاف؟ ولماذا نخاف؟ والإجابة على هذه الأسئلة تكشف عن تركيب الشعور بالموقف الأصلى" ^(٣) . وهذا الموقف الأصلى عند هيدجر هو "الوجود - هناك" والشئ المخيف كائن دائماً داخل هذا العالم . أما القلق فهو جزء لا يتجزأ من تركيب "الآنية" (أو الدازاين Da-Sein التى يصعب ترجمتها) يقول فى الوجود والزمان: "إن الظاهرة التى تكشف عن تركيب الآنية-إذا أدركت فى كليتها-هى القلق ، والواقع أن القلق يعبر عن أعماق شعور

(٢) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، من كير كيجورد الى جان بول سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة

د. محمد عبد الهادى أبو ريده . القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، ١٩٦٦ ، ص ٤٧ .

(١) كير كيجورد : نصوص مختارة من كير كيجورد ملحقة بكتاب د. إمام عبد الفتاح إمام . سرن كير كيجورد

رائد الوجودية ، حياته وأعماله . بيروت ، دار التنوير ، ط ٢ ، ١٩٨٣ . المجلد الأول ص ٢٩٩ .

(٣) جوليفيه ، ريجيس : المرجع السابق ص ٨٥ .

الآنية، الشعور الذى هو مبدأ المشاعر الأخرى جميعاً ومنبعها (الإرادة ، التمنى، الرغبة ، الميل ، الدافع) ولكنه يبقى فى العادة-محجّباً أو كامناً تحت مظاهر الهم^(١) .

وإذا كان الخوف يتعلّق دائماً بموضوع محدد ، هو هذا الشيء أو ذاك ، فإن القلق - على العكس من ذلك - لا يبدو راجعاً إلى موضوع محدد . انه يفترض وجود خطر يهددنا ، بيد أن هذا الخطر لا يوجد فى أى مكان . وعبرة عدم الوجود فى أى مكان ليس معناها "لا شئ" وإنما معناها استبعاد كل تعين فى هذا الشيء أو ذاك فحسب . والواقع أن العالم بوصفه كذلك على نحو مباشر هو الشيء الذى تقلق أمامه الآنية . لكن ليس معنى هذا أننا ندرك فى القلق دنيوية العالم إدراكاً صريحاً باعتبار أنها الواقع الذى يهددنا، وإنما القلق يعود بالآنية الى "وجودها-فى العالم"، وهو يعزلها أمام نفسها ويجعلها تشعر بهذه العزلة شعوراً قوياً إلى أقصى حد^(٢)

لقد أرجع فرويد - كما سبق القول - انفعال القلق إلى لحظة الميلاد ، وعارض بلوخ هذه الفكرة نفرويدية معارضته لفكرة أن القلق ينشأ من تلقاء نفسه . وقد فسر هذا الانفعال السلبي بإرجاعه للظروف الاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالفرد، والمسئولة قبل كل شئ عما يعانیه الإنسان . ولذلك كان من الطبيعى أيضاً أن يعارض بلوخ الفيلسوف الوجودى هيدجر ويأخذ عليه أنه جرد انفعال القلق من التوقع ، بل ويتهمة بالجهل بعلم الاجتماع مما دفعه إلى جعل العدم جزءاً لا يتجزأ من وجود الإنسان " القلق " الذى يفترضه دائماً ملقى به فى العالم بشكل يتعذر تغييره^(٣) .

بهذا المعنى نظر بلوخ إلى ما أطلق عليه اسم انفعالات التوقع السلبية الثلاثة (القلق-الخوف-اليأس) نظرة أكثر شمولاً من التحليل النفسى ومن فلسفات الوجود حين وضع هذه الانفعالات فى إطار أنثروبولوجى وبيوتوبى . ففى رأيه أن القلق - الذى نشأ من الظروف الخارجية التى سبق الحديث عنها - هو

(١) المرجع السابق : ص ٩٢-٩٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩٣ .

Bloch: P. of H.VI. P. 109-110.

(٣)

انفعال توقعي وإن يكن لا يزال سلبياً غير واضح المعالم ، أى أنه توقع شئ غامض وغير محدد فى العالم الخارجى ، ولا يشير بعد إلى شئ بعينه . انه على العكس من الانفعال التوقعي السلبى الثانى وهو الخوف الذى ينتاب الفرد و يتملكه من شئ محدد فى الخارج، ولكن المفاجأة التى تحدث بفعل هذا الانفعال يجب أن لا تجعلنا نغفل عن إدراك أنه من نوع الانفعالات المتوقعة ، إذ بدون التوقع لا يستطيع أى تهديد خارجى أن يخرس الفرع فى نفوسنا . ولا شئ يجعلنا نفقد الحس مع لحظة الخوف إلا توقع الخطر . ولا يمكن أن تظهر المفاجأة التى تصاحب الفرع بدون الاستعداد لها بالتوقع . وأكثر حالات الخوف تطرفاً وأصعبها هى التى تظهر انفعالاً متوقعاً سلبياً ومطلقاً هو اليأس -و ليس القلق- هو الذى يشير بحق إلى اللاشيئية أو العدم Nothingness واليأس هو ذروة سلسلة الانفعالات التوقعية السلبية ونهايتها ^(١) .

نخرج من هذه المقارنة بأن مفهوم القلق عند بلوخ يختلف اختلافاً تاماً عنه عند كير كيچورد وهيدجر - على الرغم من فضلها الذى لا ينكر فى تأسيس مفهوم القلق من الناحية الميتافيزيقية- ومع ذلك فانه من الواضح انه عند كير كيچورد مرتبط بقلق الذات الفردية الوحيدة بسبب إخفاقها فى الوصول إلى المطلق ، وهو عند هيدجر مرتبط بتصميم الآنية - أى الموجود الملقى به فى العالم - على تحقيق إمكانات وجودها الذاتى الأصيل فى مواجهة حتمية الموت ومساوئته . أما عند بلوخ فهو وإن استفاد -بغير شك- من هذه الأفكار الأساسية فإن منطلقه وهدفه مختلفان أتم الاختلاف . ان القلق عنده ليس قلقاً باطنياً ولكنه كفاح دئوب فى سبيل تحقيق الأمل الكامن فى الإنسان وفى الواقع المادى ، كما أنه ليس قلق الذات الفردية المتوحدة أو الملقى بها فى العالم كما هى عند كير كيچورد أو هيدجر ، وإنما هو قلق الـ"نحن" المتجهة إلى الأمام والى تناضل فى سبيل "مملكة الحرية" .

ب- انفعالات التوقع الإيجابية :

إن انفعالات التوقع الإيجابية هي الهدف الذي يريد أن يصل إليه بلوخ من بحثه في الانفعالات ، ويسمى بلوغه القصد اليوتوبى . فهي التى تتوسط بين حلم اليقظة وإمكانية تحقيق هذا الحلم فى الواقع ، أو التطلع إلى تحقيقه فى المستقبل . وأول انفعالات التوقع الإيجابية هو الأمل الذى يقوم بدوره فى القضاء على كل التوقعات السلبية . إن الأمل يحجب القلق ويتخلص منه . وهو الذى يحطم الخوف ولا يسمح للإخفاق أو اليأس أن تكون له الكلمة الأخيرة . للأمل إذن مفهوم قصدى ، فهو انفعال يناضل ويلقى بنفسه فى العدم أو اليأس لينتزع منهما أو من بين برائتهما ، ويتجه ناحية الضوء والحياة ، مؤكداً أنه لا زال فى الأفق بصيص إنقاذ وخلاص . ثم يأتى الانفعال التوقعى الإيجابى الثانى وهو الثقة Confidence فى هذا الأمل ، الثقة التى تعارض اليأس وتحوله إلى انفعال إيجابى ، وبعد أن كان اليأس يتحسس طريقه فى اللاشيئية أو العدم ، تأتى الثقة لتتجه به إلى الكل ALL اليوتوبى ، وهكذا تمتد كل المقاصد الموجهة للمستقبل Futur^o Orientated Intentions وهى الانفعالات والأفكار المتوقعة داخل الوعى بال"ليس بعد" ، أى داخل طبقة الوعى التى تتألف هى نفسها من انفعالات توقعية غير متحققة ولا مشبعة كما نقول لغة علم النفس . ومعنى هذا أن أحلام اليقظة التى تتطوى على إمكانيات مستقبل حقيقى تتقدم داخل الوعى بال"ليس بعد" أى داخل مالم يصر ولم يتحقق (لم يشبع) بعد ، داخل ميدان اليوتوبيا^(١) .

وقد نجح بلوخ فى الربط ربطاً خصباً بين الماركسية والتحليل النفسى ، على الرغم من نقده له وإحاحه على ضرورة أن يتجه - باعتباره نظرية فى اللاوعى - إلى البحث فى الوعى المنسى عن النزعات الدافعة إلى الأمام والجديد ، كما نجح فى أن يستفيد من الماركسية التى تتميز عن غيرها من الفلسفات بأنها لا تلتفت إلى الماضى ، بل تندفع إلى المستقبل وتؤكد ذلك نظرياً وعملياً . ذلك أن مادية ماركس الجدلية لم ترد مادة العالم لا إلى الآلة المنضبطة ولا إلى الذرة أو الفرد، بل ردتها إلى العلاقة الاقتصادية الاجتماعية بين البشر

Ibid : 111-113 .

(١)

وبينهم وبين الطبيعة ، وأكدت الارتباط والتشابك بين الوعى والوجود الاجتماعى ، وأصرت على أن الإنسان هو جنر الأشياء جميعاً .

وفى حقيقة الأمر لم يكن بلوخ أول من ربط بين الماركسية و التحليل النفسى ، فقد سبقه فى هذا المجال كثيرون منهم عالم النفس والفيلسوف أريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠) الذى جمع بين التحليل النفسى الفرويدى والرؤية الماركسية، مما جعله يأخذ على فرويد ومدرسته تغافلها عن الظروف الاجتماعية ومالها من آثار كبيرة على نمو الإنسان وشخصيته .فهو قد انطلق أيضا من نقده لنظرية الدوافع التى تضع الغرائز وخاصة الغريزة الجنسية فى مقدمة الحياة النفسية ، واتخذ من الحاجة مدخلا لفهم النفس الإنسانية ، وأخذ يحلل حاجات الإنسان النابعة من ظروف وجوده . فإذا كان بلوخ يرى أن أول ما يواجه الإنسان هو الحاجة والافتقار ، فإن فروم حددها بخمس حاجات هى الانتماء ، والتعالى أو التجاوز ، والارتباط والهوية ثم الحاجة إلى إطار ترحيبي^(١) . وكلاهما - أى بلوخ وفروم - يرى ضرورة بناء مجتمع جديد يخرج الإنسان من عالم لم تكتمل فيه إنسانيته بعد. والخلاصة أن نظرة فروم لهذا العالم الأفضل ظلت محصورة فى نطاق التحليل النفسى، بينما تجاوز بلوخ هذا وانطلق إلى آفاق أرحب .

ثانياً : طبقات الوعى :

يتصور بلوخ أن هناك عتبتين للشعور أو حدتين قصيين للوعى ، أحدهما خاص بالأشياء التى تم الوعى بها ، ثم تضاعف هذا الوعى وسقط فى النسيان . أما الحد أو العتبة الأخرى للوعى فتقع فى الجهة المقابلة ، وفيها تشرق على الوعى أمور لم تتضح بشكل كامل بعد . وفى الحالتين يوجد نوع من الشعور الذى يمكن - مع تركيز الانتباه وبذل الجهد - أن يتضح شيئاً فشيئاً ، سواء بالنسبة لتذكر ما سقط فى الأعماق ، أو استشراف مالم يحدث بعد .

ويحمل ما قبل الوعى معنيين ، أولهما هو اللاوعى بالمعنى الفرويدى ، أى المكبوت أو المنسى ، كما يعبر عن ذلك الحلم الذى يراه النائم أثناء الليل وما

(١) فروم ، أريك : الانسان بين الجوهر والمظهر . الترجمة العربية ، من تقديم المراجع ص ١٠ .

فيه من نكوص إلى الماضى وتوقف الوعى No- Longer- Conscious . وثانيهما هو الوعى بال"ليس - بعد" الذى يعنيه بلوخ ويختلف اختلافاً كلياً عن اللاوعى الفرويدى . انه الوعى بشئ ما جديد لم يأت بعد . وحلم اليقظة يشير إلى هذا التحديد الحاسم للوعى بال"ليس - بعد" أو بمعنى آخر بالوعى بالمستقبل . فهو المجال الفعلى لتفتح الجديد . والوعى بال"ليس - بعد" هو نموذج للوعى بشئ ما يرجح حدوثه بناءً على شروط ذاتية و موضوعية محددة^(١) .

إن ما يقصد بما قبل الوعى أو بما لم يتم الوعى به شئ مختلف تمام الاختلاف ، فهو يدور على مستوى فلسفى (معرفى و أنطولوجى) يتصل أوثق اتصال بفلسفة بلوخ وأفكاره المركزية عن اليوتوبيا والأمل والمستقبل وتوقع ما لم يأت بعد وينبغى أن يأتى . بل أنه ليتعارض تعارضاً تاماً مع نفس المفهوم فى التحليل النفسى لفرويد وفى علم النفس التحليلى ليونج اللذين يهتمان قبل كل شئ بالماضى المترسب فى باطن الفرد أو باطن الجماعة . أضف إلى هذا أن الكلام عما يسبق الوعى لا ينفصل عن الكلام عما " لم يوجد بعد " ، وكلاهما متكامل ومتحد مع فلسفة بـاخ الجدلية التى لا تتوقف عن استشراف آفاق المستقبل والأمل فى غد أفضل .

وعلى الرغم من اختلاف مفهوم ما قبل الوعى عند بلوخ عنه عند علماء التحليل النفسى ، إلا أنه يوجد من هؤلاء العلماء - مثل أريك فروم - من يقول بأن اللاوعى أو اللاشعور لديه معرفة يستطيع عن طريقها أن يدرك حقائق الأمور ، فكما أن لنا حواس هيئت لنرى بها ، ونسمع ونشم ونلمس، عندما نحس بالواقع، كذلك هيئ لنا عقل لنذكر به الواقع، أى لنبصر الحقيقة، خصوصاً الحقيقة الكامنة فى النفوس ، بصيرة تنفذ فى حقيقة أنفسنا و غيرنا وفى العالم من حولنا . وهذه الفكرة لها دلالاتها فى الأحلام التى تتميز ببصيرة نافذة ، وفى أنواع عديدة من السلوك والاستجابات^(٢) .

والواقع أن بلوخ لم يكتشف فكرة " اللاوعى " وعلاقته بالوعى ولم يدع ذلك، لأن هذا الاكتشاف يرجع إلى سنوات طويلة ماضية ، إلى ما يقرب من

Bloch: Ibid. P. 114-116.

(١)

(٢) فروم ، اريك : المرجع السابق . ص ١٠٣-١٠٥ .

قرنين من الزمان . فمن المعروف فى تاريخ الفلسفة أن ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) قد سبق إلى اكتشاف منطقة اللاوعى التى تشبه التيار التحتى الذى يسيل تحت أمواج الحالات و الأحداث النفسية الواعية . ويوجد هذا الاكتشاف فى كتابه "رسائل جديدة عن العقل الإنسانى" (الذى نشر لأول مرة عام ١٧٦٥ وكان فى الأصل رداً على كتاب جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) عن العقل الإنسانى عام ١٦٩٠ . ومن المعروف أيضاً أن ليبنتز ينتقد فيه رأى لوك بأن المعرفة كلها مستمدة من التجربة ، وفق عبارته المشهورة : لاشئ فى العقل إلا وقد سبق وجوده فى الحس ، ولذلك يتساءل ليبنتز إن كانت الحقائق كلها تعتمد على التجربة أم أن ثمة حقائق تستند إلى مصدر آخر : "صحيح أن الحواس ضرورية لكل معارفنا الحقيقية ، ولكنها لا تكفى لكى تزودنا بجميع هذه المعارف"^(١) .

وينطلق ليبنتز - فى رده على لوك - من هذه الفكرة البسيطة : فهناك أشياء صغيرة غير ملحوظة تند عن إدراكنا ، ولكنها تؤثر علينا . وهذه الفكرة تقوم بدورها على فكرة أخرى يفترضها مذهب ليبنتز الواحدى (أو الكلى) الذى يترابط فيه كل شئ مع كل شئ . فالعالم لا يحتوى على أى ثغرات . وإذا تصورنا فى الظاهر أنها موجودة ، فإن تلك الأشياء الضئيلة غير الملحوظة تشغلها . ومن المعروف أن فكرة ليبنتز هذه تدين فى وجودها لاكتشاف حساب التفاضل (الذى توصل إليه مع نيوتن فى وقت واحد تقريباً مع فارق زمنى ضئيل) بجانب اكتشاف الكائنات الدقيقة تحت المجهر فى أيامه، مما عزز مذهبه المعروف عن المونادات التى تتألف منها الجواهر أو الموجودات جميعاً . كذلك يوجد فى خلفيتها - أى خلفية تلك الفكرة - رأى السائد فى الفيزياء بوجود دفعات للحركة متناهية فى الصغر ، ومن ثم أعتقد فيلسوف الذرات الروحية بوجود دفعات متناهية فى الصغر فى الحياة النفسية والعقلية هى التى تستدعى مختلف الأفكار و الاحساسات . ويقدم ليبنتز مثلاً على ذلك بهدير البحر الذى يصل إلى أسماعنا . فلا بد لسماع هذا الهدير من سماع أصوات الأمواج التى يتألف من مجموعها هذا الهدير . ولهذا يتحتم أن تؤثر علينا حركة كل موجة على حدة تأثيراً ما ، كما يتحتم علينا أن ندرك على نحو من الأنحاء كل صوت

Leibniz :Nouveaux Essais sur L'entendement Humain . Paris Ernest Flammarion.P.11.(١)

على حدة مهما يكن شديد الخفوت ، وإلا لما تأثر الواحد منا أى تأثر بمائة ألف موجة ، لأن مائة ألف لا شئ لا يمكن أن تصنع شيئاً^(١).

هنالك إذن - حسب رأى ليبنتز - تأثيرات على وعينا تعتبر فى ذاتها غير قابلة للإدراك . وهو يطلق على هذه التأثيرات - المتناهية الدقة والضعف بحيث لا يمكن الإحساس بها - اسم الادراكات غير الملحوظة . ومجمل القول أن لهذه الادراكات غير الملحوظة فى العلوم العقلية أو الروحية نفس الأهمية القصوى التى للأجسام غير الملحوظة فى علم الفيزياء . ومن الخطأ كما يقول ليبنتز نفسه فى كلا الحالتين أن نسقطها من حسابنا ، أو أن نتجاهلها بحجة أنها تقع خارج مجال حواسنا.^(٢) ويصدق على الأفكار المنسية ما يصدق على الادراكات غير الملحوظة . فبفضل هذه الادراكات تترسب فى باطن الإنسان انطباعات وآثار من أحواله وتجاربه السابقة. وهذه الآثار هى التى تقوم بوظيفة الربط بين الأحوال السابقة وبين الحالة الراهنة . وهذه الآثار تظل كذلك كامنة فى باطن الإنسان " حتى ولو لم يلحظ هو نفسه وجودها ، أى حين لا يتذكرها بصورة واضحة "^(٣) والأهم مما سبق أن هذا الجانب من "اللاوعى" فى الحياة النفسية والعقلية لا يتعلق بالماضى وحده ، وإنما الماضى و الحاضر وحده واحدة ، وهذا هو الذى عبر عنه بوجه خاص فى كتابه عن "المونادولوجيا" كما عبر عنه فى كتابه "رسائل جديدة عن العقل الإنسانى" فى قوله: "...بل نستطيع القول بأن الحاضر ، بفضل هذه الادراكات الضئيلة ، يحمل المستقبل فى أحشائه كما يمتلك بالماضى ، وأن كل شئ مرتبط بكل شئ".^(٤)

ويمكن القول إن علاقة "اللاوعى" - أو بالأحرى ما لم يتم الوعى به - بالمستقبل و استشرافه أقوى من علاقته بالماضى وإعادة تذكره ، ولهذا يصح السؤال عن السبب الذى جعل الباحثين بعد ليبنتز يصرفون اهتمامهم إلى الماضى الذى لم يعد الإنسان يدركه أو يعيه بدلاً من الانتباه إلى هذا الجانب

Ibid: P. 15.

(١)

Ibid: P. 17.

(٢)

Ibid: P. 16.

(٣)

Ibid: P. 16.

(٤)

المتعلق بالمستقبل . وكانت النتيجة ضياع فكرة الكلية التى تضم الماضى والحاضر والمستقبل ، وتركيز الاهتمام على "مالم يعد هناك وعى به " ، أى بالرواسب والآثار الماضية "المكبوتة" فى اللاوعى ، أكثر بكثير من الانتباه إلى أهمية "مالم يتم الوعى به بعد" أو بالوعى المسبق ، أى بالرؤى والحدوس المستقبلية التى توجه الوعى إلى الجديد اليوتوبى الذى يتخلق فى أحشاء الواقع الموضوعى . وقد حدث هذا على الرغم من تأكيد ليننيز المستمر فى نصوصه العديدة على أن الحاضر ينطوى فى ذاته على المستقبل ، وأن الله الذى يرى كل شئ يرى كذلك ما سوف يكون فيما هو كائن ، وأنه يمكن من الناحية المنطقية الخالصة أن نستنبط من المعرفة التامة بموضوع واحد المعرفة الشاملة بكل شئ .. هذا فضلاً عن مبدأ "النزوع" الكامن فى كل المونادات أو الجواهر البسيطة ، والذى يدفعها على الدوام إلى المزيد من الكمال فى الإدراك ، أى يدفعها إلى التغير . ولاشك أن هذه العناصر كلها قد أثرت تأثيراً كبيراً على فلسفة بلوخ ، سواء فى ذلك فلسفته فى الوعى أو فلسفته فى المادة . وإذا كان بلوخ لم يكتشف فكرة اللاوعى وعلاقته بالوعى ، فبقى له الفضل فى التوسع فى مفهومها وإلقاء الضوء على العلاقة بينهما ، وتحليل دور اللاوعى السابق للوعى فى تحسس المستقبل القادم والأعداد له والتوجه نحوه .

إن ما يسبق الوعى يتعلق على الدوام بما لم يوجد بعد ، ومعنى هذا أنه يتعلق دائماً بالواقع . والأمران مرتبطان ارتباطاً لا تتفصم عراه ، فالكلام عن الوعى مرتبط بالوجود والعكس أيضاً صحيح ، و "ما قبل الوعى" هو الوجه النفسى لما "لم يوجد بعد" وينتظر التحقيق عن طريق الوعى والإرادة البشرية . ولذلك لا يمكن الانتباه إلى ما قبل الوعى ولا يتيسر الوعى به إلا إذا نضجت الظروف المادية التى تتيح ذلك . وليست كل الحدوس والأفكار ولا كل الأعمال ممكنة فى كل الأوقات . وكثيراً ما تتم الأعمال العظيمة التى تسبق عمرها بغير قصد واع من أصحابها ، وربما تم إنجازها ثم تعجبوا بعد ذلك كيف أمكنهم إتمامها ولم يصدقوا أنها كانت أصلاً ممكنة التحقيق . وهذا يوضح أن الإنسان يلقى على نفسه دائماً تبعات ومهام "يمكنه" أن يحققها فى المستقبل ، كما يمكنه أيضاً أن يهملها أو يتهرب منها إذا خانت الإرادة أو تسرع فى أدائها قبل أن تنتهى الظروف التى تساعد على نضجها .

إن ما قبل الوعي هو الوعي المسبق بوجود في طريقه إلى التحقق . وهو يتمثل في خواطر ورؤى وحدوس تلمع كالبرق الخاطف في أحلام اليقظة التي تخلق بصاحبها إلى آفاق المستقبل . وتكمن الصعوبة الحقيقية في اجتياز مراحل الطريق الذي يؤدي بالإنسان إلى الوعي بما لم يتم الوعي به وتحقيق الجديد الذي لم يوجد بعد . وتحقيق هذا الجديد يستند إلى "ممكن واقعي" ألم به المامة خاطفة في صورة الرؤى والحدوس التي سبق ذكرها . ولذلك يمكن القول إن مالم يتم الوعي بعد بعد هو الوعي المسبق بالجديد القادم ، أو هو "المكان النفسي" - إذا صح هذا التعبير - الذي تتم فيه ولادة الجديد . أما أنه لا يزال في مرحلة الوعي المسبق ، فلأنه هو نفسه ينطوي على مضمون شعوري لم يظهر له تمام الظهور ، ولأن الجديد الذي يكمن في هذا المضمون لا يزال يشبه بزوغ الفجر الذي ستشرق عنه شمس الجديد . لذلك يكون حلم اليقظة دائماً في حالة إحساس مسبق وغير واع تمام الوعي بالجديد الذي بدأ يتخلق في الوعي وفي الواقع الموضوعي على السواء ، مما يدل على اتجاه الحلم إلى المستقبل . ويفترض الوعي المسبق بالجديد ، أو ما يسميه بلوخ بوعي الـ "ليس بعد" تجربة الواقع والتأثر به . وهذا التأثير يشتد عادة في مرحلة الصبا والشباب من حياة الإنسان التي يكثر فيها الاسترسال في أحلام اليقظة والتخليق على أجنحة الشوق والتمنى.

ويشتد الوعي بالـ "ليس بعد" في عصور معينة يمكن أن نسميها بالعصور الشبابية التي نتطلع للتغيير والتجديد . وعصر النهضة مثال واضح على هذا التغيير الشامل في جانبه الأيديولوجي والعلمي والثقافي على وجه الخصوص ، إذ صاحبه تحول المجتمع الإقطاعي إلى مجتمع برجوازي حديث ، أي رحيل مجتمع وتوقع آخر جديد . كما اشتد الوعي بالـ "ليس بعد" في حركة العصف والدفع^(١) الأدبية في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر ، وهي حركة عبرت عن

(١) Sturm und Drang العصف والدفع هو تعبير يدل في تاريخ الأدب الألماني على المرحلة الواقعة بين عام ١٧٦٧ (وهي التي ظهرت فيها شذرات هرذر الأدبية) حتى عام ١٧٨٥ عندما بدأ العصر الكلاسيكي للأدب الألماني ، وهي تطلق كذلك على ما يُسمى بعصر العبقرية ، باعتبار أن جميع أدبائه قد مجدوا العبقرية الأصلية الجياشة على أساس أنها هي نموذج الإنسان الكامل والفنان المبدع الذي رمزوا إليه أحياناً بيروميثيوس . وقد كانت حركة العصف والدفع رد فعل قوى على النزعة العقلية لعصر التنوير ، وذلك لتجاوز سيادة العقل

انطلاقة متفجرة للعبقريّة الفردية وعصر الأمانى المشرقة . "لم يعد اللاوعى متناهى الصغر ولا ضئيلاً مثل اللحامات الصغيرة التى أشار إليها لينتزر^(١) ، بل ارتفع صوته و عبر عن نفسه بحماس الشباب، ففترة الشباب هى السنوات الخضراء المليئة بالقوة و الحيوية المتطلعة إلى الحياة والحرية ، وهى سنوات التغيير والحلم المتطلع إلى للأمام . والتغيير الذى حدث فى هذه الفترة ليس شعوراً فسيولوجياً فحسب ، ولكنه فترة جيشان مفعمة بالانفعال ، يشعر فيها الشاب أنه مدعو لشيء ما يحدث داخله وكان سحابة راعدة تبدو حبيسة داخله وتتوق للخروج من سجن الاضطراب والسأم فى العالم الخارجى الخانق . ويرى بلوخ فى جوته الشاب أعظم مثال على هذا خاصة فى مسرحية "بروميثيوس" والنسخة الأولى من فاوست المعروفة بأسم "فاوست الأولى" ورواية "سنوات الطلب لقهلم ميستر"^(٢) وها هو مثال حى من مونولوج فاوست المشهور ، الفصل الأول ، المشهد الأول الذى يتطلع فيه لتجديد شبابه ومعرفة كل ما فوق السماء وتحت الأرض ، مخاطباً روح الأرض:

أنت ، أى روح الأرض ، أنت أقرب إلى ،

وهاأنذا أشعر كأن قواى قد نشأت ،

وصرت أتوقد كما لو كنت تجرعت من خمر جديدة ،

وأستشعر الشجاعة على خوض غمار العالم ،

وعلى تحمل متاعب الأرض وسعادة الأرض ،

وعلى مغالبة العواطف ، وعلى عدم الفرع من تهديد تحطم السفن^(٣)

وتفجير القوة الخلاقة للمخيلة والوجدان النفسى (Wilpert, Gervon: Sachworterbuchder Literature, Stuttgart, Kroner, 1964. S. 684-688.)

(١) كلود فيلو ، جان : اللاوعى . ترجمة جان كميدي . المنشورات العربية د.ت ص

Bloch: P. of H. VI. P 117-122.

(٢)

(٣) جوته ، فاوست . ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى . الكويت . المسرح العالمى . ج٢ النص المسرحى

١ فبراير ١٩٨٩ ، ص ٢٥-٢٦ .

ومراحل التحول التاريخى السياسى والحضارى تتسم بالفوران والغليان اللذين يميزان مرحلة الشباب، ويطلق فى سمائها الخيال والأمل وانتظار الجديد. هذه المراحل تمثل البعد التاريخى الذى يظهر فيه الوعى المسبق أو الوعى بال"ليس-بعد" ، ويضئ ظلام الآن بالمشروعات والأحلام فى مستقبل أفضل . وليست هذه المشروعات والأحلام مجرد خيالات مقطوعة الصلة بالواقع ، لأنها تستند إلى النزعات والاتجاهات التى بدأت تظهر وتتشكل بعد أن كانت كامنة فى ثنايا الواقع نفسه ولم تساعد الظروف والعلاقات الاجتماعية والتاريخية السائدة على نضوجها .

وتنعكس الوعى المسبق بالجديد فى الإنتاج العقلى والإبداع الفنى والأدبى الذى يتميز بالقدرة على استنساخه (أى الجديد) وتشكيله وتوضيحه ، بل هو دليل وبرهان عليه . ويمر الإبداع فى هذه الحالة بثلاث مراحل تتسع فيها حدود الوعى وتتضح هوامشه المظلمة . وأولى هذه المراحل هى مرحلة الحضانة أو الأعداد Incubation ، والثانية هى مرحلة الإلهام أو الحدس Inspiration ، والثالثة هى مرحلة الإظهار والشرح Explication^(١) . وتكون المرحلة الأولى أشبه بحالة ضبابية يغلفها الغموض ، ولا يحس الوعى فيها إلا بنوع من الاحتياج أو الافتقار الذى وصف من قبل " باللا " ، مما يدفعه إلى تحسس الهدف الذى يبدو على البعد وكأنه يتحرك فى الضباب . وتتميز هذه المرحلة بأنها تقصد قصداً قوياً للخروج من حالة الحضانة أو الأعداد إلى مرحلة الظهور . ومع أنها تتسم بالتناقض إلا أنها تتسم كذلك بالنزوع القوى إلى الوضوح والتحرر من هذا التناقض . ولأن التوقع فيها حاضر دائماً ، فإن نوع الخطاب المناسب هو صيغ التعبير عن الاحتمال والترجيح والظن . وربما تطول هذه المرحلة أو تقصر ، ولكن مرحلة أخرى تأتى بعدها بصورة مفاجئة، وتحمل معها النور الكاشف كالبرق الخاطف أو الإشراق المفاجئ للنور ، وهى مرحلة الحدس أو الإلهام التى يظهر فيها الحل فجأة وبغير توسط . وتسميتها بالإلهام أو الحدس إشارة

(١) يتفق هذا - على الأقل فى المرحلة الأولى - مع ما يؤكد علماء نفس الشخصية الذين توفروا على دراسة الإبداع وشروطه ومراحل . انظر د. حسن عيسى "الإبداع فى الفن والعلم" ، الكويت ، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، عدد ٢٤، ديسمبر ١٩٧٩، ص ١٧١-١٧٥ .

إلى هذه المفاجأة - وتسودها حالة من الإحساس بالتححرر من فترة حضانة أو أعداد طويلة ، كما يصاحبها شعور ساهر بالنشاط والفعالية ^(١) .

والإلهام هنا لا يفسر بالتفسيرات البدائية السحرية أو الرومانسية أو المتعالية، لأن المنتج المبدع ليس من المشتغلين بعلوم السحر كما كان الحال فى العصور الوسطى، ولا هو ناطق بلسان القوى الغيبية العليا كما كان الحال فى نظرية الفن منذ أفلاطون حتى الرومانسيين . فهذا التفسير الأسطورى المتعالى للإلهام هو تفسير غيبى عاجز وعقيم ولا يقربنا من جوهر العملية الإبداعية، أضف إلى هذا أن النكوص إلى الماضى لا يحتل مكانا فى العملية الإبداعية . فالواقع إن الإلهام تجربة مشرقة وقابلة لأن تدرك فى ذروة الوعى، كما تتجلى عند ديكارت عندما اكتشف مبدأ الكوجيتو الذى يقول عنه : "لقد هبط على نور اكتشاف عجيب فى ١٠ نوفمبر ١٦١٩" ^(٢) ولكن الإلهام لا يأتى من الوعى وحده، وإلا كان ذلك شيئا غريبا على فلسفة بلوخ، إنما يرجع دائما إلى نوع من الالتقاء بين الذات والموضوع، أو من الحوار بين الوعى فى حالته السابقة وبين الواقع. فالوعى ينتبه لألوان النزوع الموضوعى الكامنة فى الواقع أو يحسب بها على أقل تقدير. ولا بد من وجود الشروط التى تهىء الظروف الملائمة لهبوط الإلهام الكاشف، وهى شروط تاريخية (اجتماعية واقتصادية) ذات طابع تقدمى. فلولا بدايات الوعى الثورى عند الطبقة العاملة فى القرن التاسع عشر لما أمكن التعرف على الجدل المادى، ولبقى مجرد فكرة سطحية عاجزة عن اختراق وعى الجماهير الكادحة. ومن الممكن الاسترسال فى ذكر الأمثلة التى تبين أن بروق الإلهام الخاطفة التى تفاجئ الفرد العبرى تتقدح شرارتها على أرض الواقع نفسه وتستمد مادتها من مضمون هذا الواقع التاريخى الذى ينزع إلى الجديد ويتجه نحوه، وينتظر التشكيل و التعبير الواضح عنه عند المفكر والأديب والفنان المبدع. وكأن الزمن نفسه - حتى قبل أن تهب عواصف التحول والتغيير - هو الذى يكلفه بذلك ويترك له أمر صياغته بما

Bloch: P. of H. V.I. P. 122-123.

(١)

Ibid : P.123-124.

(٢)

يتفق مع طاقاته ومواهبه، لسبب بسيط هو أنه أقدر الناس على الاستماع لصوت الجديد ورؤية إشاراته وعلاماته.

هكذا يكمن توهج الإلهام فى لقاء عبقرية خاصة أو موهبة خلافة مع عصر يحمل مضمونا خاصا ومستعد للتغيير. فالإبداع "ليس سوى استجابة لظرف تاريخى محدد، وفى وضع ثقافى وسياسى معين، وفى مرحلة تاريخية بعينها (...). والوعى بالموقف الحضارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع هو الشرط الأول للإبداع. وللموقف الحضارى أبعاد مختلفة يتفاعل معها المبدع وتتفاعل هى فيه. وعادة ما تكون هذه الأبعاد الحضارية ثلاثة وتشير إلى جدل الزمان بين الماضى والحاضر والمستقبل"^(١)

لابد إذن من توافر الشروط الذاتية والموضوعية للتعبير عن الجديد بحيث يستطيع هذا الجديد أن ينطلق خارجا من مرحلة الحضانة. والشروط الموضوعية هى دائما ظروف اجتماعية - اقتصادية تلتنقى مع ذات لها إرادة مبدعة تدرك هذه الشروط وتعتبر عما فيها من إمكانيات. ويأتى الإلهام من متطلبات العصر التى تعنى نفسها فى العبقرية الفردية. ومن الطبيعى أن يؤكد بلوخ على ضرورة التزامن مع اللحظة التاريخية الحاسمة كخاصية أساسية لتكوين العبقرية، أى لابد من التقاء الذاتى والموضوعى. وربما يكون من أوضح الأمثلة على ذلك أدباء ومفكرو عصر التنوير السابقون على الثورة الفرنسية، والأدباء العظام الذين جددوا الأدب الروسى الحديث قبل الثورة الروسية، وبعض أعلام أدبنا وفكرنا العربى الحديث الذين أسهموا فى تأسيس ما يسمى بالنهضة العربية أو ما يسمى بعصر التنوير العربى.

وأخيرا تأتى المرحلة الثالثة من مراحل الإنتاج والإبداع، وهى مرحلة العرض أو الشرح، فمن الطبيعى أن الإلهام (أو الحدس) المفاجئ لا يكفى لإتمام عمل فنى أو فكرى، لأنه مجرد بداية ونقطة انطلاق على طريق البناء والجهد الشاق الذى تستلزمه الصياغة والتشكيل والتفصيل .. الخ حتى يصبح العمل واقعا حيا يمكن أن يؤثر على الواقع. وقد عبر كثير من المبدعين عن عجز

(١) حسن حنفى : شروط الإبداع الفلسفى . القاهرة ، مجلة ابداع ، العدد السادس يونيو ١٩٩١ - ص ٤٩ - ٥٠ .

الإلهام وحده عن إقامة عمل متكامل، وبينوا أن الفكرة المحورية التي هبطت عليهم بما يشبه الكشف المفاجئ قد استلزمت منهم بعد ذلك جهد عمر كامل لتوضيحها وتفصيلها وعرضها في بناء متكامل. فيجب ألا يكون هناك فجوة بين الرؤيا والعمل وذلك على نحو ما يعبر فان جوخ بقوله: "إن الشعاع الأول للانطباع لابد أن يشارك في عملية الرسم"، والعبقرية كما يقول شوبنهاور تشبه شخصا يصيب الهدف البعيد الذي لا يملك الآخرون القدرة على رؤيته. فالعبقرية هي إظهار درجة عالية من الوعي بالـ "ليس - بعد" في الذات وفي العالم، بمعنى أنها وجود يتوسط ما قبل الوعي وما ظهر أخيرا وتشكل في العالم وينطبق هذا على كل من العبقرية العلمية والأدبية، لأن ما يميز كلا منهما هو تشكيل مالم بتشكيل بعد. فالعبقرية كوعي متقدم تتطوى على حساسية عالية لإمكانات لحظة التغيير الحاسمة في العصر. ويكمن الوعي بالـ "ليس - بعد" في التوقع العيني، فكل عمل أدبي يظل مدفوعا تجاه الجانب الآخر الخفي أي تجاه تصويره للمستقبل الذي لم يظهر بعد في عصره، ولهذا السبب وحده تتضمن الأعمال الكبرى شيئا ما تقوله لكل المراحل التاريخية. والأعمال العبقرية لا تعبر عن يومها وإنما تلقى الضوء على وجه المستقبل. فالعمل الفني الناجح ينطلق من الإلهامات والحدوس المنبئة بالجديد ليصورها في صور وأفكار ورموز ومواقف وصيغ حية. والأعمال الفنية في حقيقتها "بنايات نموذجية قلقة" للحقيقة التي لم تزل غائبة. وأخيرا فإن العملية الإبداعية هي قمة الوعي، وهي اللون الأزرق فوق هذه القمة لأنه اللون المضاد للظلام، ولأن الذي لم يصبح بعد يشير إلى التقدم للأمام، إلى شروق فجر جديد^(١).

في النهاية يمكن القول إن الوعي المسبق بالجديد القادم أو ما يسميه بلوخ الوعي بالـ "ليس - بعد" حاضر في وعي البشر على الرغم من عدم شعورهم به في معظم الأحيان، ولكنه يظهر في أحلام اليقظة وفي النشاط المبدع. ويمكن القول أيضا إن بلوخ نفسه من خير الأمثلة على استشعار الوعي بالـ "ليس - بعد"، وأن الفكرة المحورية في فلسفته (التي سبق الحديث عنها والتي تهبط على المبدعين بما يشبه الكشف المفاجئ وتستلزم منهم بعد ذلك جهد عمر كامل لتوضيحها وتفصيلها وعرضها في بناء كامل) هذه الفكرة المحورية - وهي

Bloch: Ibid. p. 125-126.

(١)

فكرة الأمل اليوتوبى - بدأت تراوده فى مرحلة الصبا بما يشبه الوعى المسبق أو الوعى الذى لم يتم الوعى به بعد. وقد استطاع فى مرحلة الشباب أن يشرحها شرحاً مفصلاً ومفعماً بالحيوية والقوة والجيشان فى كتابه الأول "روح اليوتوبيا"، ثم تتابعت أعماله التالية كالدوائر التى تحيط بنقطة المركز و تمتد لآفاق أوسع وأبعد، دون أن تغيب عنه تلك الفكرة المحورية التى استشعرها لأول مرة بصورة غير واعية فيما وصفه هو نفسه بالوعى المسبق أو الوعى الذى لم يتم الوعى به أو الوعى بالـ "ليس - بعد " . ولم يتوقف بعد ذلك طوال حياته الطويلة عن إلقاء أضواء الوعى الواضح عليها وتجميع خيوطها وعناصرها فى نسق حى شامل.

ثالثاً : معوقات الوعى بالـ "ليس - بعد " :

يجد هذا الوعى مقاومة شديدة فى محاولة الظهور إلى النور، كما يختلف نوع هذه المقاومة وأسلوبها، فالموضوعات أو الرغبات المكبوتة - بلغة علم النفس التحليلى - لاتجد طريقها إلى الوعى، لأن ثمة مقاومة تدفعها دائماً إلى ما تحت الوعى، وما يتسرب منها يأتى فى شكل أحلام ليلية. ويجتهد التحليل النفسى فى تفسير هذه المقاومة وتحديد ما لرفع موضوعات ما تحت الوعى إلى مستوى الوعى. ولما كانت هناك مقاومة للوعى فهناك كذلك مقاومة للوعى بالـ "ليس - بعد " . ولكنها ليست مقاومة داخلية، كما هو الحال فى طبقة الوعى الباطن، بل ليست موجودة فى الذات الإنسانية على الإطلاق. إن ما يعوق الوعى بالـ "ليس - بعد " عوائق خارجية، إذ تعيش الأفكار فى تجانس وتوافق طالما بقيت فى نطاق الأفكار والخطط، ولكنها لا تكاد تخطو خطوة واحدة فى اتجاه الواقع حتى تبدأ الصعوبة، صعوبة الأقدام على الجديد.^(١)

ويرى بلوخ أن النواة الناصعة للوعى تحيط بها هوامش معتمة لا تمتد إلى الماضى فحسب، وإنما تمتد كذلك إلى المستقبل. وبينما يهبط اللاوعى عند فرويد إلى الأعماق المظلمة تحت "عتبة الوعى"، فإن اللاوعى الذى يقصده بلوخ ويسميه ما قبل الوعى يعلن عن نفسه - كتباشير الفجر - فى أعلى الهامش المظلم المحيط بالوعى، ويفاجئ الإنسان ويستحوذ على انتباهه فى أحلام اليقظة

Ibid: p. 129.

(١)

على وجه الخصوص، وهذا الذى يسبق الوعى -من هواجس ورؤى وخواطر - لايجد الاهتمام الكافى، وربما يلقى مقاومة شديدة. ولكن هذه المقاومة تختلف تمام الاختلاف عن المقاومة التى تقابل بها الرواسب والعقد "المكبوتة" من قبل الوعى وما فوق الوعى فى التحليل النفسى، كما أنها - أى هذه المقاومة - تتم أصلا على مستوى غير سيكولوجى، فالمريض النفسى أو العصابى يهرب من الوعى الواضح بالمكبوت فى لاوعيه الباطن بحيث يكون العلاج فى هذه الحالة هو الارتفاع به إلى مستوى الوعى الذاتى الواضح، أما المقاومة التى يلقاها ما قبل الوعى فمن نوع آخر ولها أسباب أخرى.

من أهم العوائق التى تحول دون ظهور الوعى بالـ "ليس - بعد " العائق التاريخى أو بالأحرى العائق الاجتماعى والاقتصادى الذى يسلم بوجود التام والكامل منذ البداية، الأمر الذى يجهض كل محاولة للتقدم نحو الجديد، فهناك توقعات كثيرة ورؤى جسورة دخلت الوعى واستتارت بوعى الـ "ليس - بعد"، ولكن العائق الاجتماعى والاقتصادى حال دون تحقيقها، ويعتقد بلوخ أن المجتمعات التى أخذت بفكرة اللامتناهى - مثل المجتمع الإغريقى - قد سادتها أفكار استاتيكية أو سكونية، لأن المعرفة فى هذا المجتمع كانت معرفة تأملية استباطية ولم تكن بطبيعتها معرفة عملية وفعالة، فحساب الكم اللامتناهى فى الصغر لم يعرفه اليونان ولم يكن من الممكن أن يعرفوه، على الرغم من أن زينون قد اقترب منه، ذلك لأن أصغر كم فى هذا الحساب لا يتصور على أنه سكون، بل على أنه حركة متناهية فى الصغر، ولذلك بقيت فكرة العمل غريبة على هذا المجتمع القائم على طبقتى السادة والعبيد، حيث يتفرغ السادة للتفكير والتأمل، أما العمل فهو مهنة العبيد والأسرى^(١). ويحاول بلوخ تفسير غياب فكرة العمل عن المجتمع اليونانى بالرجوع إلى الاستمولوجيا أو النظرية المعرفية السائدة فى هذا المجتمع والتى اهتمت بفكرة الكيف والماهية والغاية ... الخ ويتضح هذا فى تفوق المجتمع اليونانى فى العلوم النظرية، وتقليله من شأن العلوم القائمة على العمل والتجريب، وهكذا كانت كل محاولة للاقترب من الجديد تصطدم بهذه المعرفة التأملية السكونية.

Ibid. p. 130,131.

(١)

كانت النزعة الرومانسية أيضا من أهم العوائق التي واجهت الوعي بالـ "ليس - بعد" ، فقد استعبدتها الماضي، حين اعتبرت أن الكمال كله كان في الماضي، في القديم، في الأصل والمنبع ، وهي المسؤولة عن الارتداد الشديد نحو الماضي الذي راحت تتغنى به بدلا من الاتجاه نحو المستقبل. وعلى الرغم من الاعتراف بثورية الحركة الرومانسية على مستوى الإبداع المعتمد على الأعماق المظلمة الدفينة، فلا شك أن الحنين إلى الماضي الضائع - وهو من أهم سماتها العامة - قد شل حركتها الثورية والاجتماعية والسياسية، وعطل اندفاعها إلى الأمام نحو آفاق المستقبل . ولهذا سقط الأديب الرومانسي - الذي لا ينكر أحد تقدميته وثوريته على المستوى الإبداعي - سقط في قبضة الماضي الذي تصور أنه هو العصر الذهبي وغنى له أعذب أغانيه المفعمة بالأسى والشجن^(١). وحتى التوقع الذي يميز النزعة الرومانسية فقد طريقه في شعاب الماضي القديم والوسيط والأسطورة، ووضع الماضي في مقابل المستقبل. لهذا لم تكن مفاجأة أن فترة الإنتاج والإبداع العقلي والفني في النزعة الرومانسية قد حركت الوعي بالـ "ليس - بعد" في الاتجاه المعاكس، أي الاتجاه لقيمة الأسلاف، ومن ثم لم يكن للمستقبل هنا مكان. ويعارض بلوخ هذا الاتجاه مؤكدا أن الأنبياء أنفسهم لم يسلموا بأن العالم كامل منذ البداية، ولم يقولوا إن كل شيء كان طيبا في الماضي، بل بشروا بالسماة الجديدة والأرض الجديدة. ويأتي رفض بلوخ لبعض جوانب الحركة الرومانسية من منطق رفضه لفكرة التذكر التي سادت العلم من أفلاطون حتى هيجل، وإيمانه بأن هذه الفكرة من أكبر المعوقات التي حجبت الوعي بالـ "ليس - بعد" عن النور طوال التاريخ الفلسفي^(٢).

وهناك بالإضافة إلى ما سبق معوقات أخرى عديدة . فالتحليل النفسي - على سبيل المثال - هو أحد هذه المعوقات، إذ تطور في طبقة أحيالت للتقاعد، وهي الطبقة البرجوازية التي كانت موضع دراسة فرويد. والمجتمع البرجوازي لا يهتم بالتفكير في الغد، انه مجتمع بدون مستقبل، يفتقر للبائع المادي الذي يجعله يفصل الوعي بالـ "ليس - بعد" عن الوعي الذي لم يعد يعي. كما يعارض بلوخ فكرة العودة للمراحل البدائية عند يونج، لأن اللا وعي

Ibid. p. 135.

(١)

Ibid: p. 135-136.

(٢)

البدائي يهدد المستقبل، وما يظهر منه إلى النور هو نوع من النكوص. فعلم النفس البرجوازي - كما يسميه بلوخ - لم ينتبه إلى الجديد بوصفه أهم سمات الوعي بالـ "ليس - بعد".

كانت اليوتوبيات الاجتماعية أيضا من معوقات الوعي بالـ "ليس - بعد"، بما في ذلك اليوتوبيات التي غلب عليها التوقع - مثل يوتوبيات مور وكامبانيلا وبيكون - فكلها لم تكن قادرة على التطور بسبب النزعة السكونية التي سادتها، والأصل البرجوازي الذي صدرت عنه، وعدم معرفة أصحابها بالممكن الواقعي الذي كان ماثلا على أيامهم في العالم المادي والاجتماعي. لقد تسبب هذا كله في عدم ظهور مفهوم الجديد، كما أدت هذه الروح السكونية إلى قمع النظرة التقدمية في مذهب ليننتز، وفي فلسفات الصيرورة والتقدم مثل فلسفة هيغل الجدلية. ويستشهد بلوخ على هذا بنص شهير لهيغل من الظاهريات يعكس تأثره - أي هيغل - الواضح بالثورة الفرنسية، ويوحى في ظاهره بأن الجدل الهيجلي يفسح مجالا للجديد المقبل، وإن كان في واقع الأمر يدور في دائرة التذكر والرجوع إلى الواحد المطلق: "وكما أن النفس الأول الذي يلتقطه الطفل بعد فترة طويلة من التغذية في صمت - يكسر استمرار النمو المتصل، مما يعد وثبة أو طفرة كيفية مرتبطة بميلاد الطفل، كذلك فإن العقل المتطور ينضج ببطء وفي صمت نحو شكل جديد، ويفكك بنية عالمه السابق بحيث تدل أعراضه المنعزلة على الاهتزاز الذي أصابه من تلك التفاهة والملل الذي يتسرب إلى العقلية السائدة، مع الشعور الغامض بأن ثمة شيئا مجهولا يوشك أن يقع بما يعلن عن وجود شيء سيحقق في المستقبل القريب. هذا التصدع والانهيال التدريجي الذي لم يغير شيئا من ملامح الكل يقطعه انفتاح مفاجئ أشبه ما يكون بسطوع بناء جديد لعالم جديد"^(١)

وثمة نص آخر من مقدمة الظاهريات أيضا يبين كيف أن مشروع الجدل الهيجلي العظيم قد ظل محاصرا بطوق الحقيقة المطلقة الساكنه أو الثابتة: "إن الظاهرة هي النشؤ والزوال الذي لا يمكن أن يقال عنه انه ينشأ ويزول، وإنما

Hegel: The phenomenology of Mind. Translated with an introduction and Notes (١) by J.B. Baillie. Revised and Corrected throughout. London, George Allen, Unwin LTD. 1931.p. 75.

يكون في ذاته ويؤلف واقع حياة الحقيقة وحركتها، والمختزن في هذه الحركة الكلية المتصورة بوصفها سكونا، وذلك الذي يميز نفسه في داخلها ويهب الوجود الخاص، هو ذلك الذي يتنكر، ووجوده هو معرفته بذاته^(١)

ويقف بلوخ وقفة قصيرة - من بين الفلسفات المعاصرة - عند فلسفة برجسون التي يجد فيها أحد عوائق الاندفاع إلى الجديد، لأنها خالية من التوقع، ولأن الاندفاع الحيوي عند برجسون هو تغيير الاتجاه بشكل مستمر كما في المنحنى في دورة مستمرة يبقى فيها الجديد هو نفس القديم. وما يسمى بالحدس يدخل في ديمومة مستمرة حيث كل شيء يجب أن يكون جديدا دائما، ومع ذلك لا يحقق الجديد الفعلي بسبب فكرة اللانهاية الشاملة التي تحيط به من كل الأنحاء مجردة عن أي هدف محدد تسعى إليه. لذلك يبقى كل شيء في الواقع مرتبا ومعدا من قبل - فليس ثمة ميلاد حقيقي جديد ولا مغامرة إلى الماوراء، بل إن برجسون ليعارض فكرة التقدم نحو الهدف، ولهذا لا يختلف التجدد لديه كثيرا عن التذكر، فهو دائما موجود، ودائما ما يعود، لكنه في الواقع يصطدم بالثبات المحيط به.

حالت كل هذه المعوقات التي أشرنا إليها دون ظهور الوعي بالـ "ليس - بعد" للنور، فظل هذا الوعي مجهولا حتى الآن ولم يكتشف بعد. وقد سبق أن رأينا أن المقابل له في العالم المادي هو "مالم يصبح بعد" وكلاهما مرتبطان بمقولات حقيقية هي : الأمام والجديد والممكن الموضوعي. هذه المقولات - التي يتعذر أن تتدرج تحت نظرية التذكر - لم يكن لها وجود فعلي قبل ماركس. فالماركسية - في رأي بلوخ - هي أول من وضع مفهوم المعرفة داخل العالم، وأول من وضع المستقبل داخل قبضتنا العملية والنظرية. ومعنى هذا أن الوعي بالـ "ليس - بعد" ظل مجهولا، لأنه لا يأتي عن طريق التذكر وإنما يأتي عن طريق الحدس. ولهذا يمكن القول إن عصرنا الحاضر فقط هو الذي يملك الشروط الاجتماعية والاقتصادية لنظرية الوعي بالـ "ليس - بعد" وما يرتبط بها في العالم المادي وهو الذي يسميه مالم يصبح بعد^(٢) وقد يبدو في كلام بلوخ

Hegel : Ibid, p. 105-106.

(١)

Bloch : p. of H. V.I. p. 139-142.

(٢)

عن الماركسية الكثير من الشطط والمبالغة. ولكن المهم أنه لم يبق مجرد كلام ولا مجرد مزاعم طموحة، وإنما هي أفكار حاول أن يضع لها أساسا انطولوجيا متينا تقوم عليه، وهذا بطبيعة الحال هو الجانب النسقى الذى يستحق الانتباه.

أمكن تمييز الوعى بالـ "ليس - بعد" عن اللاوعى، والتعرف على المعوقات الفكرية والاجتماعية التى حالت دون ظهوره إلى النور. فكيف يمكن اكتشاف هذا الـ "ليس - بعد" فى أنفسنا وفى العالم الخارجى؟ يكتشف الوعى بالـ "ليس - بعد" عن طريق الحدس لا عن طريق التذكر. ولكن كيف يمكن اكتشاف هذا الحدس؟ يرى بلوخ أن الوعى بالـ "ليس - بعد" هو وظيفة يوتوبية، وهو يكتشف بالتوقع، لأن التوقع هو ما يميز النظرة إلى الإمام Forward glance وهو يفرق بين نوعين من التوقع Expectation: توقع مرضى، كما فى الحالات التى يصاحبها اضطرابات عصبية وتقلصات مثل حدة الإدراك (الاستبصار) التى توصف بأنها توقع، وإن لم تكن فى الواقع سوى نتيجة اضطرابات عصبية ونفسية ومثل هذا النوع المرضى له تاريخ طويل تمتد جذوره فى العصور القديمة والوسيلة كما يرتبط بالشعوذة والخرافة والمعجزة، وذلك قبل ان يبدأ فى الخضوع للدراسة العلمية المنظمة فيما يسمى اليوم بـ "ماوراء علم النفس" Parapsychology. وهناك ظواهر عديدة تعتمد على استنتاج أشياء حدثت مرات عديدة فى الماضى ويمكن أن تتكرر فى المستقبل. وهذا النوع من التوقع لا يحمل جديدا ويسميه بلوخ التوقع التراجعى الذى يكون المستقبل فيه كاذبا أو خادعا. وهناك توقع منتج: وهو ضرب من الحدس، يختلف اختلافا كاملا عن الغريزة، وهذا النوع من التوقع يبدأ مع مرحلة الشباب التى تتصف بالنزوع التغير، والتمرد على الواقع القائم، كما تتميز بالابداع العقلى. انه توقع واع نفسه ومنفتح على العالم الخارجى، كما أنه يحدث للانسان وهو فى كامل وعيه ويقظته. ويضرب بلوخ أمثلة على ذلك من ثورة الفلاحين فى ألمانيا عام ١٥٢٥، ومن جماهير الثورتين الفرنسية والروسية الذين امتلأت نفوسهم بصور وأخيلة حفزتهم على الثورة driving images واستنارت بالمستقبل الحقيقى، أى بمملكة الحرية. ويعارض بلوخ المستقبل الذى يزعمه البعض عن طريق النبؤات الغيبية، فيكون - على سبيل المثال - لم يكن نبيا، وإنما هو يوتوبى على درجة عالية من الفطنة، ولذلك أدرك الإمكانات الموضوعية الكامنة فى واقع عصره فكانت "أطلنطا الجديدة"، التى لم تقم على

نبؤات غيبية وإنما استشرفت الإمكانيات العلمية والتكنولوجية التي كانت بذورها كامنة في عصره^(١).

إن النظرة إلى الأمام التي تميز الوعي بالـ "ليس - بعد" - كما سبق القول - تسعى لإظهار الحلم إلى النور، وعندئذ يكون التوقع صريحاً. ويبدأ الأمل في الازدهار ويصبح هذا الأمل نفسه وظيفة يوتوبية. ولا يكون مضمون الحلم في هذه الحالة أفكاراً خيالية مصطنعة مثل فكرة "الجبل الذهبي"، وإنما يكون أفكاراً تنزع إلى التحقق، وتضع مادتها الخام في مستقبل أفضل ومختلف تمام الاختلاف عن الواقع القائم. هذه الأفكار الخيالية التي تحدد الوظيفة اليوتوبية تتوقع الممكن الواقعي a real possible وبذلك لا تكون الوظيفة اليوتوبية مجرد تفكير مفعم بالأمانى Wishful thinking، لأن هذا النوع من التفكير قد أساء لليوتوبيات لقرون عدة، فالـ يوتوبيا المجردة مضللة أو هي تحقق وظيفة يوتوبية فجأة وغير ناضجة وغير متطورة، ولا تقوم على أساس صلب. وفضلاً عن ذلك فليس لها علاقة بالممكن الواقعي، ولا تنتج اتجاهها حقيقياً إلى الأمام أو إلى ما هو أفضل^(٢). والكفاح الحقيقي ضد الفجاجة والتجريد هو الإخلاص للوظيفة اليوتوبية التي تضع عينها على الواقع الفعلي وعلى الإمكان الحقيقي الموضوعي. وهذا هو نضوج الوظيفة اليوتوبية الذي لا يضل أبداً^(٣). فمما لا شك فيه أن خيال الإنسان وإرادته المبدعة لهما وظيفة هامة في صيرورة التاريخ.

إن نقطة الاتصال بين الأحلام والواقع هي ارتباط الوظيفة اليوتوبية للـ "ليس - بعد" بالممكن الواقعي، ويرى بلوخ أن الماركسية هي التي دفعت الأحلام إلى الأمام وشددت على ارتباطها بالواقع العيني، وأدركت الأمل على ضوء جدل مادي متعال. وهذا يؤكد أيضاً أن الوظيفة اليوتوبية متعالية بدون علو لأن اليوتوبيا بطبيعتها متعالية، ولكنه ليس تعالياً بالمعنى الديني أو الصوفي أو المثالي المألوف، وإنما تعلو على الواقع الحاضر نحو واقع آخر أفضل، ويدعمها التقدم ويلزمها، بحيث تكون دائماً في حالة أمل وتوقع موضوعي لما لم يصبح بعد

Ibid: P. 143-144.

(١)

Ibid: p. 144.

(٢)

Ibid: p. 145.

(٣)

بشكل أفضل . يضاف إلى هذا أنها نوع من الفعالية الحية يمكنها إدراك الأمل المتوقع الذى يتحقق بالتخطيط الإرادى، إذ لابد أن تكون الإرادة والإصرار وراء الأمل. وعلى هذا فإن مضمون الأمل المستتير الواعى، والوظيفة اليوتوبية الإيجابية - هو مضمون تاريخى وثقافة إنسانية تجسد الفكر اليوتوبى العينى.

ومن هنا يعارض بلوخ النزعة المثالية الألمانية المتعالية عند كل من كانط وفشته، تلك النزعة التى أعلنت من شأن العقل والأنا وقوتها المطلقة. فعالم المعرفة المثالية ليس عالما يوتوبيا بأية صورة من الصور. وقد ارتبطت البرجوازية الألمانية بالذات المثالية، وعلى الرغم من أن العامل الذاتى له دور إيجابى فى الوظيفة اليوتوبية، إلا أنه لا يكفى وحده، ولابد أن يكمله العامل الموضوعى لكى يكون التوجه اليوتوبى إلى الممكن الواقعى أمرا ممكنا. صحيح أن خيالات الأمل وصوره الذاتية لها أساسها فى الواقع الموضوعى، ولكن التوقع والأمل والقصد المتجه إلى إمكان لم يتحقق بعد ليست هى وحدها السمات الأساسية للوعى الإنسانى. إن هذا الوعى - إذا فهمناه فهما عينيا صحيحا - هو تحديد أساسى فى إطار الواقع الموضوعى فى مجموعه، وكما أن التوقع الذاتى يتخلله الـ "ليس - بعد" فكذلك يصدق نفس الشئ على الواقع الموضوعى^(١).

هكذا نرى أن العامل الذاتى لا يمكن أن يتخطى القوانين الاقتصادية والاجتماعية الموضوعية، بل إن هناك تفاعلا جدليا بين التناقضات الموضوعية والتناقض الذاتى. ولكن ما علاقة الوعى بالـ "ليس - بعد" ووظيفته اليوتوبية ببعض النزعات أو المذاهب التى حاولت أن تطوع هذا الوعى لمصلحتها الخاصة فوجهت الوظيفة اليوتوبية للاتجاه المضاد مما أدى إلى نشأة الوعى الزائف ووظيفته اليوتوبية المضللة؟ لابد للإجابة على هذا السؤال من النظر فى بعض المذاهب والنزعات (أو الاتجاهات) التى زيفت الوعى اليوتوبى نتيجة علاقتها الفاسدة بالـ "ليس - بعد".

Ibid: p. 146-147.

(١)

١- علاقة الوظيفة اليوتوبية بمذهب المصلحة :

حاول أصحاب مذهب المصلحة أو المنفعة أمثال ما ندفيل (١٦٧٠-١٧٣٣) وآدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) الربط بين الوظيفة اليوتوبية ومصلحة الطبقة البرجوازية، وهي محاولة يائسة لإظهار رجل الاقتصاد الرأسمالي كما لو كان يوتوبيا، طبقا للمبدأ الذي روج له آدم سميث وزعم فيه أن المصلحة الخاصة تحقق في النهاية المصلحة العامة. فمن المعروف أن آدم سميث قدم في كتابه "ثروة الأمم" مذهباً في الاقتصاد السياسي يقوم على الاقتصاد الحر الذي يخضع لحرية العرض والطلب ويحكمه قانون خفي يطلق عليه اسم المنفعة أو المصلحة، ومفاده أن مصالح الأفراد الخاصة - ويعنى بالأفراد الطبقة الرأسمالية أو طبقة أصحاب الأعمال - تتوافق في نهاية المطاف مع المصلحة العامة للشعب. وقد ترتب على هذا المذهب اهتمام القلة الرأسمالية بعامل الربح وإهدارها لحقوق الأغلبية من العمال، وكان الصورة المفعمة بالأمانى في هذا المذهب هي حرية الربح التي ليس لها حدود، وتحقيق الثروة عن طريق ما يسمى بفائض القيمة - طبقاً للتحليل الماركسي لرأس المال - الذي ينتزع من العمال بحيث يتحول جهدهم وعملهم إلى سلعة تخضع للعرض والطلب، وتصبح الكائنات البشرية ذاتها سلعا تباع وتشتري، ولا شك أن المذهب - الذي لا يراعى الحد الأدنى لحقوق العمال - لا يقوم على أية نزعة إنسانية، وإنما يقوم على خداع زائف وسافر لما يدعيه من تطابق المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة. وكان من الطبيعي أن يرفض بلوخ هذه العلاقة ويدين مذهب آدم سميث في الاقتصاد وينكر أية علاقة لهذا المذهب الذي تحكمه الأنانية بالوظيفة اليوتوبية، ويؤكد في النهاية أن الوعي الناتج من هذه العلاقة لا بد أن يكون نوعاً من الوعي الزائف^(١).

٢- علاقة الوظيفة اليوتوبية بالأيديولوجيا :

اختلفت الآراء حول علاقة اليوتوبيا بالأيديولوجيا، فالأولى تتطوى على رفض الواقع الفعلي والرغبة في تجاوز النظام القائم إلى آخر أفضل منه، بينما

Ibid: p. 150.

(١)

تتطوى الثانية-الأيدولوجيا-كما يدل تاريخ الكلمة - على معانى متعددة اختلفت من عصر لآخر. فهي عند كارل مانهايم لها معنيان متميزان وقابلان للانفصال، وهما المعنى الجزئى والمعنى الكلى. "فالمعنى الجزئى يكون هو المقصود ضمنا عندما تدل الكلمة على أننا نتخذ موقفا متشككا تجاه الأفكار والتصورات التى يتقدم بها خصمنا، إذ نعتبرها تمويهات واعية تخفى الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقا مع مصالح هذا الخصم. أما التصور الكلى الأكثر شمولاً للفظـة الأيدولوجية فيشير إلى أيدولوجيا عصر ما أو أيدولوجيا جماعة تاريخية - اجتماعية محددة، كأيدولوجيا طبقة مثلاً، عندما يكون هدفنا هو توضيح سمات وتركيب البناء الكلى لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة"^(١). وفى رأى مانهايم أيضا "ان الماركسية هى أول من جمع بين التصور الجزئى والكلى للأيدولوجيا، كما كانت أول من منح التأكيد المناسب لدور مركز الطبقات واهتماماتها فى تطور الفكر. ولأن جذور الماركسية موجودة فى الفلسفة الهيجيلية، فقد استطاعت الماركسية أن تتجاوز المستوى السيكولوجى فى التحليل وأن تضع المشكلة فى سياق فلسفى أشمل"^(٢).

وعلى الرغم من التاريخ الطويل للفظـة الأيدولوجيا ومعناها والذى يسبق الماركسية سبقا تاريخيا، إلا انه استقر فى أذهان معظم الناس المعنى الذى أضفته الماركسية على الكلمة، وهى أنها تبرير وإقرار لوضع قائم بالفعل لصالح الطبقة الحاكمة. بهذا المعنى يعد كلا المفهومين - أى اليوتوبيا والأيدولوجيا - على النقيض من الآخر. أحدهما - اليوتوبيا - ينشد الثورة على الأوضاع القائمة ويلتحم بحركة التاريخ المتغيرة وينغمس فى صيرورته. والآخر - الأيدولوجيا - ينشد السكون ويقر أوضاعا ثابتة بل ويصوغ لها منظومة من الأفكار التى تضمن استمرارها وثباتها.

ويتبنى بلوخ وجهة النظر الماركسية التى تقول إن الأيدولوجيا نشأت نتيجة لمبدأ تقسيم العمل والفصل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى مما نتج عنه الوعى

(١) مانهايم ، كارل : الأيدولوجيا واليوتوبيا . ترجمة د. محمد رجا عبد الرحمن الدرينى . الكويت، شركة

المكتبات الكويتية ، ١٩٨٠. ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق : ص ١٤٥.

الزائف (٠٠) ولم تقم الأيديولوجيا إلا لتكون لسان حال الطبقة الحاكمة، ولتخلق من المبررات ما يخدم مصالح تلك الطبقة ويضفي الشرعية على كل ما تتمتع به من امتيازات، بل ولتبرر أيضا الظروف الاجتماعية القائمة وتتجاهل الظروف الاقتصادية التي سببت معاناة الطبقة العاملة^(١)، وتلك هي العناصر التي يقوم عليها مجتمع الطبقة. ويرى بلوخ أن الأيديولوجيا - بهذا المعنى - قد شوّهت وحرقت الوظيفة اليوتوبية للوعي بالـ "ليس - بعد". فالأيديولوجيا بوصفها منظومة للأفكار والمعتقدات التي تبرر الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة لمصلحة الطبقة الحاكمة، تتعارض وظيفتها مع الوظيفة اليوتوبية التي هي تطلع للمستقبل، وقدرة على اكتشاف إمكانات لم توجد بعد على أرض الواقع. فالـ يوتوبيا عند بلوخ ليست مرادفة للواقع المعطى، وهو لا يقسم الوجود إلى قسمين، واحد فعلى واقعى والآخر يوتوبى، وإنما الحقيقة هي تجسدهما معا، لذلك فأى نسق عنده يجب أن يظل مفتوحا ويتيح مكانا لما لم يتم ولم ينته وما يزال كامنا وهو اليوتوبى الذى يسعى دائما لتقويض وهدم ما هو زائف، وبذلك ينتج واقعا قادما مختلفا. لقد بقيت فكرة "اليوتوبيا الواقعية أو العينية" هي مركز تفكير بلوخ فى فلسفة التاريخ حتى تمكن من تدعيمها على أسس انطولوجية ومعرفية وأنثروبولوجية خالصه جعلها محور نسقه المفتوح.

وعلى الرغم من التعارض السابق بين كل من المفهومين (الأيديولوجيا واليوتوبيا)، فهناك - كما يقول مانهام - علاقة جدلية بين اليوتوبيا والنظام الموجود: "والمقصود بهذا أن كل عصر ينجب فى فئات اجتماعية مختلفة المواقع تلك الأفكار والقيم التى تحتوى بشكل مكثف على الميول غير المتحققة والرغبات غير المشبعة التى تمثل احتياجات ذلك العصر، حينذاك تصبح هذه العناصر الفكرية هي المادة المتفجرة لتحطيم حدود النظام الموجود. وهكذا ينجب النظام الموجود يوتوبيات، وهذه بدورها تحطم حدود النظام القائم وتجعله حرا فى التطور باتجاه نظام الوجود التالى".^(٢) أما عن علاقة الأيديولوجيا بالوظيفة اليوتوبية عند بلوخ، فقد أسفرت عن ظاهرة حقيقية وهامة، هي ما يطلق عليه اسم

(١) Edwards, paul (editor): Encyclopedia of philosophy. New York, Macmillan, 1972 p. 125-126.

(٢) مانهام، كارل: الأيديولوجيا واليوتوبيا. الترجمة العربية. ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

الفائض الثقافى^(١)، لأن خلود بعض الأعمال الكبرى فى الفن والعلم والفلسفة عبر الحضارات المختلفة يدل على بقاء شئ ما يسمو على الوعى الزائف الذى طالما حاول استغلال هذه الأعمال لتبرير أوضاع وعلاقات السلطة السائدة فى مجتمع معين. إن أمثال هذه الأعمال موجهة إلى المستقبل، ومن الممكن نقلها من تربتها التاريخية والاجتماعية الأولى واستيعابها فى تربة ثقافية أخرى.

ويضرب بلوخ أمثلة كثيرة على ذلك مثل الأكروبولس وهو الأثر اليونانى الهام الذى ينتمى إلى مجتمع السادة والعبيد، وكاتدرائية استراسبورج التى تمثل المجتمع الإقطاعى. ومع ذلك فلا هذه ولا ذاك قد اختلفا مع اختفاء الأساس الاجتماعى الذى ينتميان إليه. كذلك الأعمال الفلسفية الكبرى التى تتميز بارتفاع درجة الوعى فيها. إنها تسمح بنظرة أبعد داخل المستقبل ، فكل هذه الأعمال تتسم بالشباب الدائم وتتطوى دائما على منظور جديد^(٢). وإذا كانت الأعمال الفنية تعكس أيديولوجية عصرها، فإنها تحتوى على " فائض يوتوبى " يزيد عن هذه الأيديولوجية ويتجاوزها وينتقد الوعى السائد فيها - (وهو غالبا ما يكون وعيا زائفا يهدف إلى تدعيم الوجود الاجتماعى القائم) - لصالح وعى يوتوبى يتخطى العصر الواقع. فالفنان يرسم النموذج الذى يفقده فى عصره ويحاول أن يعبر عنه تعبيرا ينفذ إلى الوعى ويؤثر على الواقع أو يشق صدره على حد قول بلوخ. ولن يتم له ذلك حتى يكون نموذجا يوتوبيا يصور الجديد القادم الذى ولد - كما سلف القول- فى منطقة الوعى المسبق أو : الوعى بالـ "ليس - بعد" ثم نما واكتمل فى منطقة الوعى.

وبالتالى فإن الأيديولوجيا التى ينظر إليها من هذا الجانب لا يمكن أن توصف بأنها وعى زائف. والخلاصة أن الأيديولوجية الثورية الاشتراكية - فيما يرى بلوخ - هى وحدها التى تملك الوعى الحقيقى الذى يضع عينيه على الواقع الحاضر والمستقبل معا. فكما يقول ماركس فى خطابه إلى روجا عام

(١) ما يسميه بلوخ بالفائض الثقافى هو الجزء المتبقى من كل ثقافة كبرى، أى ذلك الجزء الذى يعلو على مكان و زمان الظروف التاريخية والاجتماعية لهذه الثقافة لتبقى موروثا أو فائضا ثقافيا يتسم بالشباب والخلود وتعيد الأجيال التالية انتاجه برعى ثقافى جديد.

Bloch: p. of H. V. I. p. 155.

(٢)

١٨٤٣ : "إن شعارنا يجب أن يكون إصلاح الوعي، لا عن طريق المعتقدات القاطعة dogmas ، بل عن طريق تحليل الوعي الغامض الذى ما زال غير واضح لنفسه. عندئذ يتضح أن العالم قد ظل وقتاً طويلاً يمتلك حلم المادة dream of matter وقد أصبح الواجب الوحيد عليه أن يمتلك الوعي بها لكي يمتلكها هى نفسها امتلاكاً واقعياً. وسوف يتضح أيضاً أن المسألة ليست مسألة انقطاع فكرى بين الماضى والمستقبل بل مسألة استمرار ومواصلة أفكار الماضى". فحتى الأيديولوجيات المرتبطة بالمجتمعات الطبقيّة لديها جانب يتجاوز وعيها الزائف ويفوقه وهذا الجانب هو الفائض الثقافى (١).

يأخذ بلوخ إذن من الأيديولوجيا هذا الموروث الثقافى الذى لم يوجد فى مجتمعه ولمجتمعه فقط، وإنما وجد ليعاد إنتاجه وقراءته فى ظل مجتمعات وعصور وحضارات أخرى. وهكذا يبقى من الأيديولوجيا مشكلة الموروث الثقافى، وكيف أن الأعمال المتميزة الباقية من البناء الفوقى تعيد إنتاج نفسها بشكل تقنى فى وعى ثقافى جديد حتى بعد انتهاء أساسها الاجتماعى. وكل ثقافة كبرى لديها فائض ثقافى علاوة على أيديولوجيتها فى الزمان والمكان المحددين. والوظيفة اليوتوبية هى التى تعيد إنتاج هذا الفائض فى إبداعات وتفسيرات وقراءات جديدة. لكن هذه الوظيفة اليوتوبية ليست ساكنة ولا ثابتة، بل لابد لها أن تكون متغيرة ومتحولة فى التاريخ لتواكب صيرورة الواقع الفعلى، وتلحق بالتغيرات التاريخية، حتى لا يفرز العنصر اليوتوبى عالماً خالياً من أى جديد، عالماً لا يكون المستقبل فيه سوى تكرار للماضى. وإذا كان سقوط الأيديولوجية - كما يقول مانهام - "يمثل أزمة لطبقة معينة فقط، فإن زوال العنصر اليوتوبى زوالاً تاماً من الفكر والفعل البشريين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الإنسانى سيتخذان طابعاً جديداً كل الجدة. إن اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً لا يكون الإنسان فيه أكثر من شئ ساكن جامد، وستواجهنا حينذاك أكبر ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو فى الخيال : وهى أن الإنسان الذى فاز بأكبر سيطرة على الوجود، يصبح - حين يترك بلا مثل

Ibid: p. 155-156.

(١)

عليها - مجرد مخلوق عشوائي، وإذا تخلى عن أبوتوبيات فانه يضيع إرادته في صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ^(١).

٣- علاقة الوظيفة اليوتوبية بالنماذج الأولية^(٢):

تتميز الوظيفة اليوتوبية للوعى بالـ "ليس - بعد" بالثنائية شأنها في ذلك شأن كل شيء آخر، فنحن نرى التقدم والتخلف في حركة متزامنة. ويستشهد بلوخ بفافوست جوته عندما يقول الشيطان مفيستو لفافوست: "أذن فاهبط إلى الأعماق! أو يمكنني أن أقول ارتفع فالامر سيان". وهو يذكر هذه العبارة ليزداد اقتناعاً بأن المبدأ اليوتوبى هو مبدأ جدلى موجود منذ القدم في كل أشكال الحضارة ومظاهرها وفي كل فروعها، ولذلك فهو يتتبع هذا المبدأ في كل شيء ويبحث عن الأمل المغمور في النماذج الأولية التى تتضمن عناصر يوتوبية لم تتحقق بعد^(٣). وينتقد بلوخ النماذج الأولية عند يونج الذى تصورهما ثابتة وساكنة، مع أنها فى حقيقة الأمر متحركة غير ثابتة، وإنما تتخذ فى كل عصر تاريخى أشكالاً متجددة ذات معنى يوتوبى دال على مضامين العصر ومتجاوز لها إلى الأمام والمستقبل^(٤).

ويعود بلوخ لفافوست جوته مرة أخرى، عندما يرى هيلين فى كل امرأة:

ينبغى لك أن تشاهد نموذج النساء جميعاً

بهذا الشراب فى جوفك ستشاهد

(١) مانهايم ، كارل : الايديولوجية واليوتوبيا ، الترجمة العربية . ٣٠٦ .

(٢) Archetypes تشتق الكلمة من الكلمتين اليونانيتين Typon , Arche اللتين تعنيان الشكل أو

المكون فى مبدأ الأمر. وقد استخدم عالم النفس السويسرى كارل جوستاف يونج اصطلاح النماذج

الأولية بمعنى النموذج الاصلى أو الشكل الأولى للعناصر البنائية التى يتكون منها

اللاوعى الجمعى، أى الامكانات المسبقة لكل التجارب والاحداث النفسى Baldwin, J.M (editor)

Dictionary of philosophy and psychology U.S.A., peter Smith. 1960 V.I. p.66).

Bloch: Ibid. p. 158-159.

(٣)

Ibid: p. 160.

(٤)

هيلانه فى كل امرأة تراها^(١)

والمعروف أن هيلين هى النموذج الأصلى للجمال، ويتحرك هذا النموذج الذى كان قد هبط إلى غياهب الماضى، واستحضره الشيطان من مكنه ليرتفع به إلى أعلى فى عصر فاوست المختلف عن عصره، مما يدل على أن من الممكن أن تصبح المادة اليوتوبية عينية فى النماذج الأولية، وهذا المظهر اليوتوبى يجب أن ننظر إليه نظرة لا تعود به إلى الخلف ولكن تدفعه وتقوده إلى الأمام .. إلى المستقبل.

ويتوقف بلوخ عند النماذج الأولية للنزعة الرومانسية التى جعلتها تركز إلى الماضى وتسم بالحنين الدائم إليه، وترتدى قناعه فحسب، ولم تتخذ منه قوة دافعة للمستقبل، بل ارتبطت إلى حد كبير بنظرية المثل الأفلاطونية - على الرغم من الاختلاف بينهما - حيث استعارت الأولى من هذه الأخيرة فكرة إعادة التذكر. فالمثل عند أفلاطون سماوية متعالية. أما فى الرومانسية فهى نكوص لعصور سابقة، ولهذا تحولت العلاقة بين الوظيفة اليوتوبية والنماذج الأولية إلى علاقة تراجعية أو رجعية Reactionary، تتميز بالنظر إلى الوراء. وتحول الانتباه عن الحاضر الفعلى وقوته الدافعة إلى الأمام إلى الماضى فمنع انفتاح الحاضر والماضى معا على المستقبل^(٢).

ويعتبر بلوخ أن هذا سوء فهم من الرومانسيين للنماذج الأولية، لأن البعد اليوتوبى فى هذه النماذج لا يمكن تحقيقه من خلال العناصر الأصلية، وإنما يتحول خلال التاريخ ويمضى فى مساره بعيدا عن الأصل. وتحتاج كل النماذج الأولية إلى معالجة يوتوبية، وبذلك يظهر نموذج جديد بعيد عن الأصول الأولية ويدخل فى مضمون جديد بالكامل. إن النماذج الأولية موجودة فى كل الأعمال الأدبية والأساطير والديانات والمأثورات الشعبية، فرائعة جوتة "فاوست" : على سبيل المثال - مليئة بهذه النماذج، خاصة فى الجزء الثانى. ولكنها ليست نسخا من التجربة الأولى. وكل عصر يستخدم المضمون ويعيد توظيفه من جديد ويفض الغلاف الذى يحيط بالأمل الكامن فى هذه النماذج، وربما يتضح هذا فى

(١) حوته : فاوست . الترجمة العربية . النص المسرحى الأول . ص ١٠٣ .

Bloch : p. of . H. VI. p. 162.

(٢)

السيمفونية السابعة لبتهوفن، وفي أوبرا "النأى السحري" لموتسارت وغيرها من الأوبرات التي تناولت موضوعات قديمة برؤية جديدة مثل "أوديب" و "النتيجون" و "البيكترا" حيث استخدمت المجازات والرموز الأولية وسيلة للتوير^(١).

الوظيفة اليوتوبية إذن، أو وظيفة الوعي بالـ "ليس - بعد"، هي رسم ما قد كان وما يزال جديرا بأن يبقى في المستقبل. وهي تفصح عما لم يتكشف في الماضي، ولا تكشف فقط عن الفائض الثقافي، بل ترجع أيضا للخلف - بالمعنى الثنائي السابق - لتكشف عن توقع قديم لوعي الـ "ليس - بعد"، بوصفه مادة لم تتحقق بعد. إن المرساة التي تغرق أسفل القاع هي نفسها مرساة الأمل، وما يغرق للأعماق يملك ما ينهض به إلى أعلى. وهذه الطبيعة الثنائية للوظيفة اليوتوبية تثبت قيمتها عندما تحول النماذج الأولية إلى علامات حقيقية أو رموز واقعية تنتزع هذا الجزء من الماضي ومن الأسطورة وتعيد توظيفه في مسار التاريخ.

٤ - علاقة الوظيفة اليوتوبية بالمثل العليا :

يحدد بلوخ المثل الأعلى بأنه هدف يتطلع إلى الكمال ولا يرضى عنه بديلا. وإذا كان في حياتنا اليومية العديد من الأهداف، فإن المثل الأعلى يختلف عنها جميعا بطموحه إلى الكمال. ولأن كل هدف هو في البداية هدف متخيل في العقل، فإن ذلك يتطلب من الإرادة البشرية الكفاح والنضال من أجل تحقيقه. فالمثل العليا ليست أهدافا جاهزة للحصول وإنما هي من ذلك النوع الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بقرار حاسم من إرادة الإنسان، وبرغبة منه في السعي الدائم والنضال من أجل تحقيقها أو الوصول إليها^(٢).

وتكشف الوظيفة اليوتوبية عن نفسها في المثل العليا، لارتباط هذه الأخيرة ارتباطا وثيقا بمضمون الأمل الموضوعي. فالمثل العليا تفوق كلاما من الأيديولوجيات والنماذج الأولية في قابليتها للفهم، كما تفوقهما في وضوحها

(١) انظر تفاصيل هذه الأعمال الأدبية والموسيقية ونماذج من الفن التشكيلي وغيرها من الحكايات الدبية التي

Ibid, p. 158-165.

استخدمت النماذج الأولية ووظفتها بشكل يوتوبي، في المرجع السابق

Ibid. p. 158-165.

(٢)

وغناها بالمضمون. والمثل العليا أكثر ارتباطا بالواقع المادى، كما أن التوقع فيها واضح ومكشوف مما يجعلها قابلة للمعالجة اليوتوبية. وتكشف المثل العليا منذ البداية عن الأمل الكامن فيها، بينما تتضمن النماذج الأولية عنصرا توقعيا غير واضح، وتهبط بالأمل إلى أعماق سحيقة القدم. هذا فضلا عن أنه لا يوجد حتى الآن تصنيف متفق عليه للنماذج الأولية، بينما يوجد العديد من المثل العليا.

وترتبط المثل العليا دائما بما هو أسمى، أى بالعالم الممكن باعتباره وسيلة لتحقيق غايتها. وغاية بلوخ هو الوصول إلى الشكل الأسمى للخير الأسمى فى المجال السياسى والاجتماعى، وهو المجتمع الخالى من الطبقات. لذلك تصبح مثل الحرية والمساواة والإخاء البشرى وسائل لتحقيق هذه الغاية. ومن ثم أخذ بلوخ على الفلسفة المثالية الألمانية أن المثل العليا فيها - عند كانط وهيجل خاصة - متعالية على الواقع المادى ويتعذر الوصول إليها. ولذلك بقيت المثل الأخلاقية معلقة فى السماء، كما بقيت المثل العليا الجمالية مجرد متعة جمالية يستمتع بروعتها فحسب .

ويتتبع بلوخ المبدأ اليوتوبى فى المثل العليا عند كل من كانط وهيجل. فالمثل العليا عند كانط ظهرت فى القانون الأخلاقى كسلطة مباشرة نهائية تتصارع مع الدوافع الطبيعية ، وفهمنا للقانون الأخلاقى اضطرنا إلى افتراض كائن أسمى يضمن قيام علاقة متكافئة بين الفضيلة والسعادة. ولكن فكرة هذا الكائن الأسمى نبعت من الأخلاق نفسها دون أن تكون هى الأصل فى ظهور الأخلاق^(١). وظهرت المثل العليا مرة أخرى كأمل وغاية منشودة فى هذا الثالوث: الحرية ، الخلود ، الله . وهنا يظهر المثل الأعلى كأمل أو خير أسمى للعقل العملى، ومع ذلك يبقى الثالون عقائد تستند إلى الإيمان العملى دون أن تستحيل إلى موضوعات تقوم على المعرفة العلمية، أى أن ما سلم به العقل النظرى باعتباره مجرد إمكانية أو مثل أعلى قد استحال على يد العقل العملى إلى عقيدة تدعمها الحاجات المشتركة لكل إرادة عاقلة .^(٢)

(١) زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية . القاهرة ، عبقريات فلسفية ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ ، ص ٢٣٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢٣٤ .

ظهرت المثل العليا مرة أخرى في استطبيقا كانظ في صورة كمال طبيعي - بدون الخير الأسمى - أى في صورة مناقضة للمثل العليا الأخلاقية التى ابتعد عنها كانظ في الفن لأنه يرى أن الإلزام الأخلاقى فى الفن سخف شديد^(١). ومعنى هذا أن البعد اليوتوبى عند كانظ لا يتمثل إلا فى الفن الذى هو نشاط بشرى تلقائى حر منزه عن الغرض أو الغاية، وخال من الصراع مع الدوافع الطبيعية كما هو الحال فى المجال الأخلاقى. وبهذا يتجسد الكمال عنده - أى عند كانظ - فى أشكال عديدة كأمل للمستقبل، ولكن هذا الأمل مقصور على الجمال الفنى وحده ومقطوع الصلة بالواقع السياسى الاجتماعى. وهكذا تنتهى المثل العليا عند كانظ إلى أن تكون مجرد مثل فنية خالصة لا تتصل من بعيد أو قريب بالواقع الاجتماعى والسياسى.

أما عن هيجل فإن المثل العليا بوجه عام تكمن فى الفن وحده لا فى بقية جوانب الواقع الاجتماعى والسياسى. فما دامت الفكرة عنده هى الحقيقة المطلقة، فإنه ينتج من ذلك اتحاد الحق والجمال لأن كلا منهما هو الفكرة. ولكنهما متمايزان أيضا، فالجمال هو الفكرة حين تدرك فى إطار حسى وحين تدرك بالحواس سواء أكان ذلك فى الفن أم فى الطبيعة. أما الحقيقة فهى الفكرة حين تدرك فى ذاتها أى بوصفها فكرة خالصة، وهى لا تدرك بما هى كذلك عن طريق الحواس بل عن طريق الفكر الخالص أى عن طريق الفلسفة. ^(٢) إن المثل العليا عند هيجل تكاد تكون توهمات كمال خيالى لا سبيل إلى تحقيقه، حيث أن الفن كبناء تأملى يقوم بصورة مطلقة على المثل سواء أكانت شرقية رمزية أو إغريقية كلاسيكية أو غربية رومانتيكية (كالشرف والحب والوفاء والمخاطرة والأيمان)^(٣) فكل مرحلة من مراحل الروح هى مرحلة من مراحل الفكرة، وتسمى الفكرة فى المرحلة الحالية باسم : المثل الأعلى ، والمثل الأعلى

Bloch: p. of H. VI. p. 168.

(١)

(٢) ستيس ، والتر : فلسفة هيجل . ترجمة د. امام عبد الفتاح امام . القاهرة . دار الثقافة للطباعة والنشر -

١٩٨٠ ص ٦٠٤.

Bloch: Ibid, p. 169.

(٣)

هو تلك الصورة الخاصة للفكرة التي تدرك فيها بطريقة حسية: انه الفكرة لا في ذاتها بل كما تتجلى في عالم الحس^(١).

ويستشهد بلوخ بنص من هيجل يبين أن المثل العليا بوجه عام لا وجود لها إلا في الفن لا في بقية جوانب الواقع ، لا سيما الواقع السياسى والاجتماعى، إذ تبقى المثل في الميدان الأخير مجرد توهمات خيالية لكمال خيالى.ولهذا تذكرنا التجليات الجمالية للمثل العليا عند هيجل بالانتيلىخيا أو الكمال الأول عند أرسطو: ولهذا ينبغى ألا تكون حقيقة الفن مجرد مطابقة تامة كما هو الحال فى الفن الذى يحصر نفسه فى محاكاة الطبيعة، وإنما ينبغى أن يتجانس الخارج مع الداخلى الذى يتجانس مع ذاته وعن طريق هذا وحده يمكنه أن يكشف عن ذاته بما هى ذاته فى الخارج.وعن طريق إرجاع كل شئ شأبته العرضية والخارجية فى سائر جوانب الوجود إلى هذا التجانس بمفهومه الحق، فإن الفن يستبعد من الظاهرة كل ما لا يتطابق مع هذا المفهوم،ومن ثم يبرز الفن المثل الأعلى عن طريق التطهير وحده^(٢).

ومن الواضح أن هيجل لا ينظر هنا إلى المثل الأعلى للفن وكأنه مقطوع الصلة بالواقع فى مجموعه، وإنما يقصد درجة عالية من الواقع بلغت حد الكمال النسبى فى داخل الظواهر. ولا شك أن البعد اليوتوبى هنا غائب لأنه لا يقصد الواقع الذى لم يتحقق بعد أو الواقع الذى لا يزال فى سبيله إلى الكمال الذى سيتحقق بصورة واقعية. وعلى الرغم من وجود التوقع عند هيجل بشكل أكثر أصالة مما سنجد عند كل من فرويد وأدلر، فإننا ومع ذلك نفتقد عنده البعد اليوتوبى، إذ ان الوظيفة اليوتوبية للمثل العليا الفنية تقتصر على التصحيح والمطابقة للفكرة لا على التفتح ناحية المستقبل من خلال توسيط الواقع لتحقيق الكمال فى هذا العالم^(٣).

وكثيرا ما يتدخل الوعى الكاذب فى تكوين المثل العليا، ويظهر هذا على سبيل المثال فى حالة الكبت التى يتناولها فرويد بالتحليل النفسى حيث الأنا العليا

(١) ستيس ، والتر : المرجع السابق . ص ٦٠٤ .

Bloch: p. of H. V.I. p. 169.

(٢) ورد نص هيجل فى

Ibid: p. 170.

(٣)

هى مصدر تكوين المثل التى تمارس رقابة الأنا العليا الأخلاقية على الأنا، لهذا لانجد أثرا لأشكال المثل العليا المستقبلية المشرقة عند فرويد. وعندما يتناول أدلر هذه الأشكال المشرقة نجده يقع فى نفس الخطأ ويتجه أيضا إلى الماضى وينظر بعين الاعتبار للمثل الأعلى الموجه Guiding- Ideal لمحاولة تغيير القناع الشخصى بأخر مثالى واكتساب الشعور بالسمو - وهو ما يسمى بعقدة النقص ونظرية التعويض عن النقص بالعلاء والتسامى - وتبعاً لهذه النظرية تُحدد كل المثل العليا طبقاً لما هو أخلاقى، ولذلك فإن أكثر المثل الموضوعية والفنية مفتقدة هنا. وتتدخل السلطة المستبدة - التى تتمثل فى سلطة الأنا العليا - فى تشكيل المثل العليا عند فرويد وأدلر، ولذلك يبقى كلاهما فى مجال الإلزام، غير أن الإرادة التى تتطلع دائماً إلى الأمام لابد أن تكون إرادة حرة، أى إرادة تتجه إلى الجانب المشرق والمضى. وأحلام اليقظة الحرة تكشف عن هذا الجانب المشرق، وحتى إذا ظلت المثل العليا مجرد صور فى خيالنا فهى دائماً تتشد الوصول للغاية أى تتشد الكمال^(١).

ويهاجم بلوخ المثل البرجوازية فى القرن التاسع عشر والمتمثلة فى الحق والخير والجمال. وعلى الرغم من أن روايات هذا العصر عبرت عن رفضها لهذه القيم مثلاً فعل كل من الأديب الألمانى والكاتب الروائى تيودور فونتان (١٨١٩-١٨٩٨)، والكاتب المسرحى السنويجى هنريك إبسن (١٨٢٨-١٩٠٦)، فإن كليهما - فى رأى بلوخ - لا يقدم لنا عالماً جديداً بدلاً من العالم القديم المتهم. ويهاجم بلوخ أيضاً كل المثل الشكلية التى تتسم بالتجريد والسكون. فالمثل العليا لابد أن تكون ذات فعالية، ولا بد أن تتجه إلى الواقع. ومع النزعة الاشتراكية فقط أصبحت المثل عينية، وصار المثال السياسى الأسمى هو "مملكة الحرية" كمملكة عينية وفصل أخير فى تاريخ العالم. إن الماركسية ترفض المثل العليا كما عبر عن ذلك ماركس فى قوله إن الطبقة العاملة ليس لها مثل عليا تتشد تحقيقها. ويفسر بلوخ هذه العبارة (التي تبدو غريبة) بقوله إنها لا تتعارض مع نزوع هذه الطبقة لتحقيق أهداف عينية، وإنما تتعارض فحسب مع الأهداف المجردة ومع المثل العليا التى لاتمت بصلة للتاريخ ومساره الجدلى. ومن ثم أصبحت الاشتراكية نفسها على يد ماركس مثلاً أعلى عينية

Ibid: p. 167.

(١)

يسعى للتحقق فى كل مرحلة من مراحل التطور. ولهذا فان طموحها لا يرضى بغير تحقيق المثل الأعلى الذى كان مجردا من قبل^(١). وطبيعى إن يكون هذا المثل الأعلى سياسيا، وأن يتجسد فى مملكة الحرية باعتبارها تمثل الخير الأسمى أو الأقصى الذى يعد غاية التاريخ.

٥- علاقة الوظيفة اليوتوبية بالمجاز والرمز :

تجد الوظيفة اليوتوبية أساسها الأعظم فى طبيعة الوعى الذى تكونه اللغة وتساهم فى تحديده. فاللغة - حتى على مستوى التواصل والإخبار العادى - لا تقتصر على الإشارة إلى المعطى الذى تحيل إليه العبارة، وإنما تجاوزه على الدوام إلى معانى ومضامين أخرى لا تسميها تلك العبارة بشكل محدد، ولا تعنيها بصورة مباشرة. والمعروف أن اللغة بوجه عام هى مجال التفاهم بين البشر، وهى إذ تحقق هذا التفاهم أو التواصل إنما تكون كبنية موضوعية تحدها الكلمات بدلا لاتها المصطلح عليها وتثبتها قواعد النحو بحيث يتخذ التفاهم أو التواصل صورته الموضوعية، ويستحيل توصيل أى تجربة إلا عن طريق اللغة.

ومع ذلك فاللغة تعرف مستويين على أقل تقدير، أحدهما المستوى العام الذى يتحد بالكلمة المنطوقة والبنية النحوية فى اللغة، ويمكن أن يفهمه كل من يفهم هذه اللغة. هذا المستوى هو الأساس الأول لكل لغة. غير أن هنا لك مستوى آخر يقع تحت المستوى السابق ويرتبط به على الدوام، وهو يتعلق بالمعنى التى يفهمها كل فرد على حدة من خلال تجاربه الخاصة، بحيث يصبح للمعنى الواحد معانى أو دلالات مختلفة من مستمع إلى ثان وثالث ورابع ... الخ. ومن هنا جاءت أهمية التفسير أو التأويل ووظائفه الخلاقة التى تدور حولها اليوم فلسفات التأويل (الهيرمينوطيقا) ومناهجها الخصبة التى تكشف عن مدى تعدد دلالات النص الواحد بتعدد قراءاته وقرائه.

وتكمن الدلالة بصورة أساسية فى "القصد" اللغوى الذى يتجه فيه متكلم إلى مستمع لإبلاغه بشئ له معنى. وقد حدد عالم اللغة "كارل بيلر" هذا المعنى من خلال تحديده لبنية اللغة التى تقوم فى رأيه على علاقة دلالية (أو سيمانطيقية)

ثلاثية، فالعلاقة اللغوية تكون "رمزا" بفضل إحالتها إلى موضوعات أو حقائق موضوعية معينة، وتكون شاهداً بفضل اعتمادها على المرسل الذي تعبر عن دخيلته، كما تكون "علامة" بفضل تأثيرها على السامع وتغييرها لمسلكه الخارجى أو الداخلى^(١). وعندما نضع ما نتكلم عنه فى سياق العبارة ونقوم بتوصيله إلى المخاطب أو السامع، فإننا نوصل إليه معنى عاما ومفهوما يمكن بدوره أن يدخل فى سياق عبارات أخرى تكمله وتضيف إليه، أو تعدله وتغير منه. بذلك تكون اللغة - فى مستوى الدلالة الأعم الذى أشرنا إليه - نظاما مفتوحا على دلالات أخرى متنوعة، وبذلك أيضا يكون العالم الذى يتكون فى اللغة وبها أشبه بنسيج طيع مرن، يمكن أن تضاف إليه خيوط جديدة باستمرار ويكون ما سميناه "بما لم يتم الوعى به" ماثلا فيها على الدوام، لأن العبارة من حيث هى بنية موضوعية أشبه بالبؤرة أو النواة التى تطلق المعانى من داخلها كما تستوعبها من الخارج. ويترتب على هذا أن العبارة بعلاقتها الدلالية الثلاثية لا تقبل أن تحدد بصورة نهائية، ولا تكون أبدا ذات معنى واحد ثابت، وإنما تظل عبارة مفتوحة متعددة المعانى، أو تظل على الطريق إلى ذاتها لم تتوحد معها بعد، وقد تتوحد معها من خلال عملية التفسير أو التأويل التى لا تتوقف. هكذا يمكن القول إن البنية الدلالية للغة تعمل فى الوقت نفسه على تكوين البنية الأنطولوجية لما "لم يوجد بعد"، ومن ثم تصبح الأنطولوجيا "الصورية" فرعا من فلسفة اللغة، تملأ إطارها الأنطولوجيا "المادية" بمضامين العالم الطبيعى والعالم التاريخى^(٢).

وإذا كانت اللغة فى ذاتها ولذاتها دلالية، فإن الموجود الذى يخرج من وجوده الأخرس (الذى يوصف منذ هيجل بأنه وجود فى ذاته) ليصبح بالنسبة إلينا حاملا لدلالة، لابد أن يكون له طابع مجازى، فهو يدل على ذاته كما يدل فى الوقت نفسه على شئ آخر أكثر منه وعلى شئ آخر غيره : " فمن خلال تعبير التشبيه عن الشئ الواحد عن طريق شئ مختلف - مع العلم بأن هذا الشئ المختلف يمكن أن تتسع وجوه اختلافه وتتعدد تعددا كبيرا - فإنه (أى التشبيه) يوصف بأنه مجازى. وإن "شرف" المجاز وتماسكه الداخلى يكمن على وجه التحديد فى هذا التعدد الدلالى الدال بذاته، وفى هذا الشئ غير المحدد بالضرورة

Holz, Hans Heinz: Ernst Bloch. S. 23.

(١)

Ibid: p. 23-24.

(٢)

الذى ما يزال التشبيه ينطوى عليه، ثم فى السلسلة المتصلة من الإحالات إلى كل ما يمكن أن "يطابق" فعل الدلالة، بل إلى كل أشكال هذا التطابق فى العالم" (١).

تعتمد المقولة التى سميناهما فى الفصل السابق "ما قبل الظهور" على هذه الدلالات المختلفة التى يمكن أن يوحى بها الشئ الواحد، خصوصا خلال التعبير المجازى، فهى تحاول أن تظهرنا على شئ لم يوجد بعد ومن ثم يعبر عنه - عن طريق التشبيه والاستعارة مثلا - بشئ آخر. ولما كان ذلك الذى "لم يوجد بعد" أمرا لم يثبت ولم تتحدد الصورة التى سيكون عليها فى المستقبل، فلا بد أن يكون تعدد دلالاته فى هذه الحالة شيئا طبيعيا، لأنه يجعل مجال الفهم والواقع المنتظر مفتوحا، ويسمح - إذا جاز هذا التشبيه - بإعادة ترتيب الأحجار التى يتكون منها بناء العالم. ومن هنا يظل عالم الأشياء - وهو فى ذاته عالم أخرس - حافلا بالألغاز والأسرار فى نظر العقل. ولا بد للعقل أن يتحسس المعانى المختلفة التى يمكن أن تحل له مغاليق اللغز أو تفتح خزائن أسرارها. ولا بد أيضا أن تتعدد الحلول والمفاتيح بحسب السياقات التى توضع فيها الأشياء والموجودات، بل إن كل حل يوجد معه سياقًا جديدًا ويوحى بحل جديد (٢).

ويفرق بلوخ بفرقة دقيقة بين المجاز والرمز. فالمجاز هو المتعدد المعانى الذى ينطوى على التشبيه والمخالف فى نفس الوقت. أما الرمز فهو الذى يقوم بعملية التوحيد تحت معنى واحد. ولا بد من الشعور فيهما جميعا بالمضامين اليوتوبية ورفعها إلى مستوى الوعى الواضح، وتلك هى الوظيفة اليوتوبية التى تتحقق فى الأعمال الفنية الكبرى والأصيلة: "إن التشبيه هو علامة على شئ ما يزال بالنسبة لنفسه علامة، أى بعبارة أوضح هو علاقة ما لم يتكشف لنفسه فى الموضوعات ذاتها، وما لم يتحد مع نفسه تماما ولم يتحقق فى العالم تحققا واقعيًا كاملا، وطالما بقى العالم على هذا النحو فى حالة عدم اكتمال، أى فى حالة تجربة مستمرة لما هيته التى لم تتحقق تماما أو لم تبرز إلى الوجود بصورة واقعية، فإن المجازات والرموز ستظل تشارك هنا وهناك، بدلالاتها على صيرورة العالم أو على هدفه وغايته، فى كل أحوال العالم وأشكاله، بهذا يمكن القول بأن هذه

(١) Bloch, Ernst: Tubinger Einleitung in die philosophie. Frankfurt am

Main. Suhrkamp. 1970 S. 338-339.

Holz, HansHeinz: Ernst Bloch. S. 24.

(٢)

الأشكال نفسها تحتوي على مجازات ورموز، أعنى أنها تحتوي على مجازات واقعية ورموز واقعية^(١).

هكذا تتعدد معانى العالم ودلالاته. فكل شئ يمكن أن يعبر عن شئ آخر غيره. وإذا كان هذا يصدم مبدأ الهوية (أو الذاتية) ويمحو الفروق التى تميز الموجودات عن بعضها ويضيع معالمها المحددة، فلا بد أن نسلم من وجهة النظر الجدلية بأن الهوية النهائية لا وجود لها، وأن كل شئ يمكن أن يكون غيره. وفى هذه الحالة يكون التعبير المجازى (كالتشبيه والاستعارة) وظيفة يوتوبية أو علامة على علامة أخرى، أى على شئ لم يكشف بعد عن حقيقته، ولم يتحد بذاته، ولم يصبح واقعا متحققا. ومن ثم يكون العالم فى وضعه القائم عالما ناقصا ولم يبلغ تمامه، لأنه لم يزل فى حالة تجربة مستمرة ولم يزل فى سبيله إلى تحقيق ما هيته بصورة واقعية. ولهذا السبب أيضا تشارك التعبيرات المجازية بدلالاتها المتعددة فى التعبير عن صيرورته المتصلة وتحولاته وأشكاله التى لا تتوقف، بل من الجائز أن نصف أشياءه وموضوعاته "الواقعية" بأنها فى حد ذاتها مجازات واقعية أو رموز موضوعية^(٢) وذلك مصداقا للبيت الشهير الذى يرد فى خاتمة "فاوست" جوته:

كل فان هو رمز فحسب

وكل ما لا يمكن الوصول إليه سيصير هنا حادثا^(٣)

فكل ما يراه فى الواقع رموز على الأبدى الفعال فى الكون، وكل ما فى الكون مجاز حى واقعى. ولأن العالم ناقص ولم يكتمل فى صورته النهائية، ولأن كل شئ فيه متصل بكل شئ، فإن وجوده ذاته يمكن أن يوصف بأنه دلالة، وحتى لو تصورناه أخرس لا ينطق وساكن لا يتحرك، فإنه سيكون "علامة" تنطق وتعبر عن حالة. ولكننا نعلم انه ليس أخرس ولا هو ساكن، وأن كل شئ فيه "يدل" على هويته التى لم تتحقق بعد، وهى الهوية التى يمكن أن نصفها بأنها "كلية

Bloch: Tübinger Einleitung in die philosophie S. 341.

(١)

Bloch: p. of H.p. 176-177.

(٢)

(٣) جوته : فاوست ، الترجمة العربية . النص المسرحى ٢ ، ص ٢٩٠ .

العالم" أو "وحدته الكلية"، كما يمكن إن نقول إن كل شئ مفرد فيه هو "شفرة" تشير إلى كل شئ عداه "وتدل" عليه، وأن هذه الكثرة المجازية التى لانهاية لها تعبر عن وحدة ظواهره المتنوعة وتماسكها.

بعد عرض علاقة الوظيفة اليوتوبية ببعض المذاهب المختلفة - التى حاولت ان توظفها بشكل أبعداها عن هدفها الحقيقى - نكون قد ألقينا الضوء على التحديد الانثروبولوجى الذى اشتق منه بلوخ التحديدات الانطولوجية التى مفادها أن فى وجودنا "لا" يتحتم رفعها أو إلغاؤها. ونشعر أيضا أن ثمة مستقبلا تبدعه المخيلة، ولكن من المهم أن تكون صورة هذا المستقبل صورة واقعية وأن نتخيلها تخيلا موضوعيا، ونتكلم عنها فى زمن المستقبل.

وعلى الرغم من اتساع أفق بلوخ الفكرى الذى تجاوز الرؤية الماركسية، وعلى الرغم أيضا من أنه يتمتع بدرجة عالية من الحس التاريخى، إلا انه يظل أسيرا لبعض الأفكار الماركسية التى لا تخلو من التزمتية، وربما يتضح هذا من موقفه من الأيديولوجيا، وتبنيه لوجهة النظر الماركسية التى ترى أن الأيديولوجية هى منظومة فكرية لم ينتج عنها سوى الوعى الزائف، وأنها بهذا المعنى ضللت الوظيفة اليوتوبية وعوقت اكتشاف الوعى بال "ليس - بعد ". لقد تغافل عن أن كل عصر له أيديولوجيته، وان لكل عصر منظومته الفكرية بالمعنى الكلى للفظ الأيدولوجيا عند كارل مانهايم، الذى يحتفظ كذلك بمعنى يوتوبى يتراكم مع الزمن. ان الماركسية نفسها لم تخرج فى النهاية عن النطاق الأيديولوجى، كما بقيت فى التحليل الأخير يوتوبيا تحاول أن تتحقق بشكل عيى، وأمنت إيمانا جازما بحتمية التطور التاريخى نحو مجتمع شيوعى يوتوبى. وبهذا المعنى يكون للأيديولوجيا نصيب فى كل نسق فكرى، وتكون لها وظيفة اجتماعية - ربما لا تقل أهمية عن الوظيفة اليوتوبية المتضمنة فيها بصورة غير مباشرة كما تقدم - تتمثل فى القدرة على تفسير العلاقات الاجتماعية، وإدراك العلاقات بين الأشياء. والمهم ان هذه الوظيفة ليست ثابتة وإنما هى متغيرة فى كل عصر تاريخى ولا يمكن التغافل عنها بأى حال من الأحوال.

ويتهم بلوخ كل المثل العليا في تاريخ الفلسفة بأنها مجردة وتأملية، وأنها مقطوعة الصلة بالواقع الفعلى، وأن الماركسية وحدها هي التي استطاعت أن توسط هذا الواقع لتحقيق مثلها الأعلى - أي الاشتراكية - التي هي بطبيعة الحال في رأى بلوخ والماركسيين هدف عيني. إلا أن هذا الاتهام للمثل العليا طوال تاريخ الفكر الفلسفى هو فى مجمله نوع من المبالغة - على الرغم من استشهاده بالعديد من المذاهب الفلسفية وإثباته بالبراهين ما يدعم به مدى التجريد الكامن فيها - بل ويمكن اعتباره نوعا من التعميم الذى يجب ألا يقع فيه فيلسوف يتحرى الدقة العلمية فى أحكامه على الأشياء. كما أنه نوع من المبالغة فى قدرات النظرية الماركسية التى أثبت التاريخ عجزها عن التوسط مع الواقع الفعلى، ناهيك عن إخفاقها فى تحقيق أى من أهدافها، بل ويمكن القول أنها لا تختلف كثيرا - على الأقل فى جانبها التطبيقي - عن الأنساق الفلسفية السابقة التى قامت لانتقادها. ويبدو أن بلوخ نفسه قد تناسى أن طبيعة المثل العليا تفترض أن تكون من النوع المفارق أو المتجاوز للواقع، وكم أكد هو نفسه فى أكثر من موضع ان الفكر بطبيعته متجاوز. وأخيرا فربما كانت الوظيفة اليوتوبية للدلالات اللغوية التى توحى بها المجازات والرموز أكثر وضوحا من غيرها، لأن هذه الدلالات تتضمن فى طياتها صيرورة متصلة، وتحولات تتخذ أشكالا مختلفة، وان كان هذا لا يتضح بشكل جلى إلا فى الأعمال الفنية الكبرى والأصيلة. فهل الواقع هو صورة مماثلة للعمل الفنى؟ وهذه المجازات والرموز التى استطاعت - عن طريق فض قشرتها اللغوية - أن تكشف عن هوية العمل الفنى، هل ستستطيع - أى المجازات والرموز - أن تكشف عن الهوية الحقيقية الكامنة فى الواقع الفعلى بعد فض قشرته؟ إنه سؤال مفتوح، والهدف منه هو تأكيد ان هذا الجانب من أكثر الجوانب الدالة على أصالة بلوخ.

الفصل الثالث

البناء الأنطولوجي للأمل

يحدد بلوخ أربعة تصورات أو مفاهيم أنطولوجية أساسية يصفها بأنها مفاهيم "مقولاتية" أو بالأحرى مقولات واقعية ، تدل على حركة الواقع الجدلي للمادة والتاريخ ، وتكشف عن صيرورتها نحو تحقيق الأمل اليوتوبى . هذه المفاهيم أو اللحظات الأساسية التى توضح حركة الواقع والعالم هى " اللا " التى يبدأ منها كل شيء ، والـ " ليس - بعد " التى تعبر عن اندفاع التاريخ نحو " الكل " ، أو تعثره وسقوطه فى " اللاشئ " أو " العدم " .

هذه المفاهيم أو المقولات الأربع تمثل المصطلحات الأساسية فى نسق بلوخ الجدلي وبنائه الأنطولوجى ، كما ترتبط ارتباطا حميما بمقولة " الإمكان " وجدل " المادة " ، بقدر ارتباطها بجدل الوعي البشرى وأحلامه وتوقعاته عن المستقبل .

أولا : المفاهيم الأنطولوجية لمقولة الـ " ليس - بعد " :

١ - مفهوم " اللا " The Not :

نبدأ " باللا " التى ذكرنا قبل قليل أن كل شيء يبدأ منها . وأبسط وصف لها هو أنها نقص شيء ما ، وفى الوقت نفسه محاولة تلافى هذا النقص . ولذلك فهى الدافع أو الاندفاع نحو شيء مفقود . هذا الدافع أو الاندفاع الكامن فى كل ما هو حى هو الذى نصفه وصفا مكثفا بأنه " اللا " ، فهو الحاجة ، والسعى الدائب ، والحافز المستمر ، وهو الجوع أولا وقبل كل شيء . " واللا " فى هذه الحالة الأخيرة بالذات - أى فى حالة الجوع - لا يمكن أن تكون " لاشئ " أو عدما . بل أن الأمر هنا يتطلب ضرورة التمييز الحاد بين " اللا " غير المحدودة و " اللاشئ " أو " العدم " the Nothing المحدد ، إذا أنها تبين بوضوح أن " اللا " فى هذه الحالة تتعلق بنقص شيء أو موجود ما وعدم امتلاكه ، ولا تتعلق باللاشئ أو العدم الذى يعنى انعدام كل شيء .^(١) وما يميز هذه المفاهيم الأنطولوجية التى نتناولها فى هذا الفصل (وهى اللا والليس - بعد ، والكل والعدم) ، هو ارتباطها بالدوافع والانفعالات . ويتضح هذا عندما ننبين أن هذه المفاهيم الأنطولوجية ، التى تبدو فى الظاهر شديدة التجريد ، إنما هى مرادفة

Bloch , Ernst : principle of Hope . VI p. 306.

(١)

للجوع واليأس من جهة ، أو للطمأنينة والثقة فى الخلاص من جهة أخرى .
بذلك تكشف المفاهيم عن الانفعالات الأساسية التى تقوم عليها ، كما تلقى
الانفعالات الضوء على المفاهيم وتبين الأصل الانطولوجى الذى انبثقت عنه
وتغذت على نيرانه - على حد تعبير بلوخ - واستضاءت به قبل أن تضيق به .

وليست " اللا " نهائية مطلقة ، لأنها " اللا " المتعلقة بمبدأ الوجود ، بوجود
معين هناك ، كما تعلن عن نفسها بوصفها اللا تملك . إنها بداية كل حركة تجاه
شئ ما ، وليست " لا " مجردة أو نهائية وليست عدما ، وإنما ترتبط بشئ أو
موجود " هناك " تفتقده وتفتقر إليه وتسعى لامتلاكه والحصول عليه ، ولذلك
فهى فى الأصل غير محددة ولا مؤكدة ، أنها مجرد بداية ، نقطة صفر وفراغ
تتطلق منها الحركة المندفعة نحو الامتلاك والامتلاء . وهى بهذا المعنى لا
تستطيع أن تحتل حضور ذاتها ، وإنما تتعلق - بطريقة تتسم بالاندفاع -
بموجود هناك أو شئ ما .^(١)

وإذا كانت الحاجة واللا تملك هما أول ما يواجه الإنسان فى حياته ، فإن
ذلك يعنى ان " اللا " مغروسة فيه ، وجزء لا يتجزأ من تجاربه الأولى فى
الحياة . فهو يشعر بأنه فى الحاضر الراهن ليس ما يمكن ان يكون عليه .
ويلزمه هذا الشعور طالما أحس بالافتقار إلى شئ أو آخر ينقصه . وهذا ما
يجعله يحتفظ " باللا " داخل وجوده . بذلك يكون السلب قد وجد فى الإنسان قبل
إن يوجد فى المنطق الجدلى ، وتكون هذه " اللا " هى المحرك الجدلى للواقع
الطبيعى والوعى على السواء .

وإذا كانت الحاجة تلزم حياة الفرد على الدوام وتدفعه على العمل
باستمرار ، فقد كانت أيضا هى الدافع وراء سلوك الجنس البشرى بأكمله .
فالحاجة علمت الإنسان أن يفكر ، وأن يصنع الأدوات ، ويشعل النار ، ويبنى
الأكواخ ، والحاجة هى التى علمت البشر إن يتجمعوا فى العشيرة والجماعة
والدولة . والحاجة علمت الإنسان كذلك ان يدعو ويصلى كلما قصرت قواه
وعجزت قدراته عن إشباع حاجاته . بذلك يكون " اللا - تملك " هو الدافع

الأساسى وراء الحركة والتغيير . ويبقى " اللا " على الدوام متعلقا بالتملك الذى لم يتم الحصول عليه بعد ، بحيث أن عدم التملك الذى يتصف دائما بالتكثف والنزوع هو الأصل المادى الديناميكى لكل ما يملك فى المكان والزمان وهو الذى يدفع على الحركة ويغير الطبيعة ، كما يفرض على الإنسان العمل على تغيير مادة التاريخ البشرى .^(١)

أن " اللا " هى نوع من الفراغ أو الخواء ، ولكنها فى الوقت نفسه نوع من الاندفاع نحو الخروج من قبضة هذا الفراغ والخواء . فهى غير قادرة على أن تظل كامنة وموجودة فى ذاتها ، بل تسعى دائما للخروج من حالة الكمون ، فكيف يتم لها ذلك ؟ يتجلى هذا الخروج أو الاندفاع بوضوح فى حالة الجوع أو الحرمان - كمثال يستشهد به بلوخ - حيث تتحول " اللا " إلى رعب من الفراغ *Horror Vacui* ، تتحول إلى حالة مقت شديد.^(٢) وتتطلق " اللا " الكامنة وتخترق الجوع لإشباعه . فهذا الجوع أو الحرمان أو الفراغ هو نقطة البداية لكل وجود مباشر . وتكمن البداية فى ظلام " الوجود - هنا " الذى مازال لم يتوسط مع ذاته .

إن الأصل والبدائية لكل " موجود هنا " تكمن فى الظلام الذى لم يفيض نفسه " أو لم يمر بعد بعملية التوسط الجدلى ، أعنى فى ظلام " الآن " أو اللحظة المعيشة المباشرة . وليس هذا الظلام - الذى تبدأ منه كل حركة فى العالم ، بعيدا أو متواريا فى ماض كونه سحيق القدم ، وإنما هو ظلام مباشر وقريب ومائل فى كل وجود " موجود هناك . "^(٣) لذلك فإن نقطة البداية أو الأصل والأساس للعالم كله قائمة على التحديد فى " هنا والآن " الذى لم يخرج بعد ولم ينبثق من نفسه ، أو لم يتحرك من مكانه على الإطلاق . كما أن " اللا " الكامنة فيه أو الملازمة له هى على التحديد " اللا " التى تحرك التاريخ ، وتهىء العمليات التاريخية لتحقيق أهدافها ، دون أن تصبح هى نفسها تاريخية.^(٤) ومن

Bloch , Ernst : *Tübinger Einleitung in die philosophie* s . 248 . (١)

Bloch, Ernst : *principle of Hope* . p . 306 . (٢)

Ibid . p . 307 . (٣)

Ibid . p . 308 . (٤)

ثم يجوز القول بأن الأصل هو المجهول الذى تتخلل حركته كل الأزمان والأشياء ، وإن لم يبرز هو نفسه من نفسه ولم يصبح شيئا بعد . ولذلك فإن كل لحظة معيشة - إذا كان لها عينان - لابد أن تكون شاهدا على بداية العالم الذى يبدأ فيها ، ولا زالت تتجدد فى كل لحظة إلى أن تتحدد هذه " اللا " غير المحددة تبعا لمضمونها ، ومن خلال التجارب اللانهائية لعملية الصيرورة التاريخية بأشكالها وتحققاتها المتجددة التى لا حصر لها ، لأن كل لحظة هى نقطة الصفر فى بداية العالم كما تتضمن تاريخ العالم .

إن عملية التكوين والتشكل المستمرة والمتجددة عبر صيرورة العالم والتاريخ - التى تفترض الجديد - لا تتوقف مع كون الشيء قد صار ، وإنما تبقى الصيرورة مستمرة . لكن السؤال الآن : هل تأتى عملية الصيرورة دائما - وبالضرورة - بما هو جديد بحق ؟ طبيعى إن العملية يمكن أن تتمخض عن الجديد جدة حقيقية ، كما يمكن أن تفرز المظاهر الخداعة التى تظهر على الأفق فى صورة الجديد ، دون أن تعبر عن مضمون الجديد الحقيقى الذى اتجهت إليه حركة العالم والتاريخ ، ودون أن تثمر الثمرة التى نفتقدها ونشعر دائما بالافتقار لها ، أعنى الافتقار إلى ذلك " الشيء الواحد " الذى هو خير ، ذلك الشيء الواحد الذى سيأتى معه بالحل والخلص ، أى اليوتوبيا .^(١)

٢-الـ " ليس - بعد " Not Yet :

هنا تتبدى " اللا " المتكررة والمستمرة فى صورة الـ " ليس - بعد " التى تخترق الصيرورة التاريخية وتتخطاها فى وقت واحد ، ويصبح الجوع هو " قوة الإنتاج فى جبهة العالم الذى لم يتم أو لم يكتمل بعد .^(٢) لكن كيف تتحول " اللا " الكائنة فى " الهنا والآن " إلى الـ " ليس - بعد " الكائنة بطبيعتها فى المستقبل ؟ إن الدافع أو الحافز على هذا التحول يكمن فينا نحن ، يكمن فى جوعنا وتعطشنا وشوقنا لتحقيق الهدف . انه يأتى من " اللا " التى لا تملك أو التى تحس فى كل لحظة إحساسا غامضا ومباشرا بأنها نفتقد شيئا وتفتقر إلى شيء . فنحن لا نعيش لأجل أن نعيش ، وإنما نعيش لأجل هدف ، ولأجل هذا الهدف لا نشعر

Ibid p 308

(١)

Ibid . p. 309

(٢)

بالاستقرار ولا الاطمئنان لأمر واقع ، وإنما نشعر بالقلق الدائم بسبب هذه " اللا " النافذة في صميم كينونتنا القائمة . هذه " اللا " التى لا نحتملها ولا نطبقها فتتحول إلى الـ " ليس - بعد " هى التى تدفعنا إلى الهدف التاريخى الذى نسعى إليه. ^(١) وليس هذا الهدف سوى الحياة الأفضل التى تختمر فى داخلنا ، والتى يرسمها الحلم فتتأهب وتكافح ، وتجرب ، وتغير وتنذر نفسها لتحقيق ما لم يتحقق بعد .

هكذا تعبر " اللا " عن السخط على الصورة التى صار إليها الشئ المفقد ، بوصفها القوة الدافعة الكامنة تحت كل صيرورة فى العالم ، والدافع المحرك إلى الأمام فى مجرى التاريخ . ولذلك تظهر فى كل تعريف يقدم للموضوع وكأن لسان حالها يقول بلهجة الإنكار : كلا ليس هذا هو المحمول الذى يحدد الموضوع تحديدا كافيا . ومن ثم يتبين أن " اللا " تجعل من نفسها " ليس - بعد " يوتوبية وفعالة على الدوام ، وتتخذ صورة " السلب " الذى يدفع الحركة الجدلية قدما ، وينمو خلال كل وضع قد يبدو إيجابيا وان لم يكن كذلك تماما من منظور " الكل " الذى لازالت تتطلع إليه ، والذى يمكن عنده وحده أن تستقر " اللا " بعد تحقيق هدفها المنشود .

لقد غدت " اللا " هى الـ " ليس - بعد " التى تمثل العنصر الهدام أو التناقض الذى يعمل على تدمير كل ما قد " صارت " إليه العملية الجدلية ، لسبب بسيط هو أن كل مرحلة من مراحل التعريف أو التحديد لهذا الشئ الذى صار ، لابد أن تعوق تحقيق هدفها ، لأن أى صيرورة نحو " الكل " لا تعبر عن التحقيق الكافى ، ولا الإنجاز الناجح بحق . وتتمثل مناقضة الصيرورة فى الذات والموضوع معا باعتبارهما وجهى الواقع المتحرك ، فتتم فى الذات البشرية أو فى الوعى الذى يجد أن ما حققته الصيرورة غير كاف وربما يكون معوقا ، كما تتمثل المناقضة الموضوعية تجاه ما يظهر من ذلك " الموضوع " نفسه الذى أفرزته عملية الصيرورة ، من جهة ما ينطوى عليه من نزوع ناضج إلى تحقيق شكل الوجود المرتقب ، أو بمعنى أدق نزوع أنضجته قوى الإنتاج وشروط الأوضاع التاريخية والاجتماعية بوجه عام ، ومن ثم تصبح الـ " ليس - بعد "

Bloch : Tübingen Einleitung in die philosophie s.213 .

أكثر تحديدا وأقوى اندفاعاً نحو تحقيق المهام التي تستوجب التحقيق ، وأشد وعياً بالظروف الموضوعية التي تمكن من حلها والوفاء بها بطريقة موضوعية أيضاً .^(١)

يذهب بلوخ إلى أبعد من ذلك عندما يربط الفكر بمقولة الـ " ليس - بعد " ويدخله في قلب العملية الجدلية ، وعندما يقول بأن على الفكر أن يكون دائماً على أهبة الاستعداد وأن ينظر إلى الأمام ، وأن ينظر فيما حوله ، وأن يكون في قلب الحياة والأشياء وأن يتوسطها كذلك - بالمعنى الجدلي المفهوم من التوسط - بحيث يتجاوز الواقع باستمرار ، ويعي دوره في التقدم إلى الأمام . وعلى هذا التجاوز والتقدم يتوقف كل شيء ، والفكر الذي يشده مغنطيس ويدفعه جوعه وشوقه للتقدم نحو الهدف ، يكون فكراً مبشراً وأملاً نذر نفسه لتحقيق ما لم يتحقق بعد .^(٢) الواقع إن الحافز على هذا الفكر موجود في " اللا الكامنة داخلنا والتي لا تطيق هذا الكمون فتتحول إلى الـ " ليس - بعد " ، وكأن الـ " ليس - بعد " هي المغنطيس الذي يجذب الفكر إليه ، كما يدفعه للتزود بالمعرفة الجادة المنهجية الواعية ، والتسلح بالمفاهيم الدقيقة المحددة ، واللغة المقتصدة ، والإرادة النشطة الفاعلة التي تعلم إلى أين ولأى هدف . لذلك وصف بلوخ هذا النوع من التفكير " بإبرة المغنطيس " التي تخطط للهدف المقصود وتحدد الطريق إليه بدقة متناهية .^(٣)

هذا الفكر المتجاوز والمتقدم إلى الأمام يحتاج بطبيعة الحال إلى "انطولوجيا" من طبيعة مختلفة عن انطولوجيا الوجود العام الذي يرجع إلى الأصل ويريد الاستقرار فيه وإعادة كل شيء إليه كما نجدها عند هيدجر . ويطالب بلوخ بدراسة انطولوجيا الوجود من خلال الوجود المتحرك الذي يحمل في داخله الوجود - الذي لم يتحقق - بعد (أو الـ " ليس - بعد ") ، الموجود المتحرك بأشكاله المفتوحة على معاني الوجود المتحرك أيضاً إلى الأمام ، لا الوجود العام الذي يلح دائماً على تمييز نفسه عن الموجود الجزئي فيما يسمي بالفارق الانطولوجي الأساسي بينهما كما يزعم هيدجر . ولهذا لا

Bloch , Ernst : principle of Hope . p. 309.

Bloch Tübinger Einleitung in die philosophie s . 213

Ibid ' s . 213 - 214 .

(١)

(٢)

(٣)

تتفصل نظرية الوجود هنا عن الموجود ومجاليه الممكن ، كما لا نستغنى في كل تعبيراتها عن هذا الوجود عن الكلام عنه من جهة " الإمكان " التي تصلح دون غيرها للإحاطة بالـ " ليس - بعد " أو الموجود المستقبلي الذي لا يزال في مرحلة التشكيل والتفتح والسعى إلى التحقق .^(١) أنها الانطولوجيا التي لا تبعد الوجود الأعم في مكان مرتفع متعال على هذا الوجود ، والتي تحدد ماهيات الوجود الأساسية من خلال الموجود المتحرك بأشكاله المفتوحة على دلالات الوجود . لذلك لا عجب أن تتجاهل أنطولوجيات الوجود مقولة الإمكان لأنها تتهيب المستقبل وتؤثر السلامة في رجوعها للتقديم أو بالأحرى في انغلاقها فيه .

إن فكر الـ " ليس - بعد " يبدأ بداية جديدة ، ولكنه كذلك " يتوسط " تحقيق الهدف ، وينطوي على مضمون مستقبلي . وهو يعبر عن نفسه بمثل هذه العبارة : " أنا أكون . لكني لا أملك نفسي ، ولهذا فسوف نكون " ، أو هذه العبارة : " نحن ذوات بلا أسماء ، وطبيعتنا من نوع طبيعة كاسبر هاوزر^(٢) ، نرحل في سفر مجهول على طريق لم نبدأه بعد " . فكان الإنسان هنا كائن يعيش في الظلام الذي يلف لحظته المباشرة ، انه لم يفهم نفسه ولم يصل حتى إلى الوعي بحضوره ، ولهذا السبب عينه نقول انه كائن له تاريخ ممتد أمامه كما هو ممتد خلفه . انه لا يزال مع عالمه كله على سفر ، ورحلته هي رحلة اكتشاف ، وفي هذه المرحلة يمكن أن يتشكل وجوده ويتفتح هدفه . ومعنى هذا انه دائما على الطريق إلى أرض لم تكتشف من قبل ، وربما لم يسبق لها وجود قبل ان تطأها قدماء .. وكلما نجح في إنجاز عمل خلاق أحس بأنه قد عبر الحاجز الذي كان يفصله عما " لم يتم الوعي به بعد " ، وما " لم يصر بعد " ، وشعر بأن العالم الحقيقي ينتظر من الإنسان الواعي أن يشق الطريق أمامه .

Ibid : s. 215.

(١)

(٢) Kaspar Hauser : شخصية معروفة في التاريخ والأدب الألماني ، وهو ابن غير شرعي لأحد النبلاء الذي اضطر لحبسه منذ الطفولة ، وعهد به لحارس أمين يتولى رعايته في الخفاء خفية القضيحة . وبعد موت النبيل يرق له قلب الحارس الذي شعر بدنو الأجل ، فأطلق سراحه بعد أن جاوز سن الشباب ، وسلمه لقسيس طيب يقوم على تعليمه وتلقينه لغة البشر وعاداتهم وتقاليدهم ، ومحاولة تربته بالبدء من " الصفر " ، وكأنما هو حيوان بشري أعجم أو " روبنسون كروزو " أو " حى بن يقظان " ولد في جزيرة مهجورة ولم يأخذ من الغزال الذي أرضعه ورباه سوى الأصوات والهمهمات . وقد ألهمت هذه الشخصية وما تزال تلهم الأدباء والفنانين الذي تناولوها في صور مسرحية وسينمائية مختلفة .

والفلسفة التي نعى حقيقة الـ " ليس - بعد " وتتحرك بفضلها هي التي تعبر عن هذا العالم وعن الطريق الموصل إليه : بدءا بـ " اللا " التي دخلت التاريخ على صورة الـ " ليس - بعد " ، ووصولاً إلى " الكل " أو على العكس إلى " اللا شيء " أو " العدم " .^(١)

تلك هي انطولوجيا الـ " ليس - بعد " ، أي انطولوجيا " الموجود " الذي لا يزال يتشكل خلال عملية الصيرورة المتصلة ، دون أن يفقد صلاته " بالوجود " الجوهرى أو الكلى الذي يقوم الموجود نفسه بدور " التوسط الجدلى " على الطريق الصاعد إليه . وغنى عن الذكر أن هذا التوسط يتم من خلال الجهد الذى يبذله الإنسان والعالم ، أو الوعي والمادة ، فكلاهما منخرط - كما رأينا - بحكم صيرورته المتصلة فى الـ " ليس - بعد " ، أى فى اليوتوبى الممكن والواقعى على السواء .

والآن بعد أن تحولت " اللا " إلى الـ " ليس - بعد " وانطلقت هذه الأخيرة فى التاريخ ، واندفعت إلى الأمام ، فإلى أين تتجه وما هو هدفها ؟ إنها تتجه إلى المستقبل ، وهدفها كما قلنا هو الوصول إلى الكل اليوتوبى . ولكن هل تسير الـ " ليس - بعد " دائما فى المسار الصحيح ، بحيث تدرك مباشرة وبشكل تلقائى هذا الكل اليوتوبى ، وتبلغ بذلك قصدها وهدفها ؟ أم يتعثر المسار فتصطدم "باللاشئ" أو "العدم" وفى هذه الحالة لا تبلغ الـ " ليس - بعد " هدفها المنشود؟

٣- " الكل " اليوتوبى ، واللاشئ أو " العدم " :

إن الـ " ليس - بعد " وحدها (أو كمجرد " ليس - بعد " فحسب) قد تستطيع فى الواقع أن تؤثر على الصيرورة غير الكافية أو تغير منها . و " اللا " التي تحولت إلى " ليس - بعد " وتطلعت إلى تحقيق " الكل " . تدخل فى علاقة مع العدم من أجل أن يكون " الكل " ويستشهد بلوخ بصدق الحقيقة التي عبر عنها " جوتـه " فى قصيدته الصوفية الشهيرة " الحنين المبارك " من ديوانه الشرقى وهي " مت لكى تكون " إذ يظل " العدم " حاضرا فى كل تغير يطرأ خلال عملية الصيرورة ، سواء فى صورة الإحباط والفشل ، أو فى صورة

Ibid : s . 217 - 218 .

(١)

الاضمحلال والتلاشى . وفى كل الأحوال يظل " الكل " كذلك حاضرا ، ولاسيما فى حالة النجاح النسبى الذى يتجلى بوجه خاص فى روائع الإبداع البشرى .^(١) ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح الماضى طى النسيان ، ولما بقى شىء يمكن إنقاذه أو استمراره مما نسميه التاريخ . هنا تتأكد علاقة " اللا " والـ " ليس - بعد " بالكل ، وهى علاقة بهدف يسعى وراءه العالم المادى والتاريخ البشرى اللذان سيظلان فى حالة أشبه ماتكون بالمنفى أو بما قبل التاريخ حتى يتحقق ذلك الهدف وينطبق عليه التعريف الكافى للهدف الكلى .

أما علاقتها (أى اللا والـ " ليس - بعد ") بالعدم فهى علاقة تتحدد بأسلوب فهمهما لمعنى السلب، سواء أكان ذلك بالتخلص من الصيرورة غير الكافية وتفجيرها من الداخل للمضى قدما نحو صيرورة أكثر كفاية ومن ثم إلى الكل ، أو بتكريس العدم وجعله وضعاً نهائياً، وذلك عن طريق تحويله إلى أداة تدمير شامل بأيدي مستبدين يقتحمون التاريخ بين الحين والحين أو بالأحرى يوقفون مساره (كما حدث على يد طغاة مثل نيرون وهتلر على سبيل المثال) فالعدم هنا لم يعد هو العدم الجدلى الذى يقتضيه السلب " الإيجابى " المنتج الذى يسلب أو يرفع بدوره فى مركب أغنى وفق قوانين الجدل المنطقى والتاريخى ، وإنما هو تثبيت له وإيقاف لمسار كل تاريخ وكل تقدم جدلى .^(٢) لذلك يكون هذا العدم الأخير أبعد شىء عن العدم المتضمن فى السلب الجدلى ، الذى يسلب كل ما قد صار ليبلغ به مرحلة جديدة ، ويلبى على الدوام حاجة الـ " ليس - بعد " للسلب وسلب السلب بغية إزالة العوائق عن الطريق الموصلى إلى الكل الحقيقى أو الجوهرى ، الذى ظهرت له فى تاريخ الفلسفة من بارمنيدس إلى اسبينوزا بدائل " سكونية " كثيرة اتخذت اسم الطبيعة أو الكون ، وأضفت عليها صورا أسطورية أو واحدة أو آلية^(٣) ، وبعثت بذلك بعدا شاسعا عن صورته الجدلية المتحركة التى تقترض نقصه وعدم اكتماله ووضعه المؤقت لا وضعه القائم .

Bloch , Ernst : the principle of Hope . V.I.p . 310 .

(١)

Ibid . p . 310 .

(٢)

Ibid . p . 311 .

(٣)

ولاشك أن الإحباط والفشل ، أو العدم والموت الأخير ، هما الخطر الدائم الذى يتهدد كل عملية جدلية ، وهما - على حد تعبير بلوخ - التابوت الذى ينتظر على الدوام إلى جوار كل أمل^(١). ولكنهما كذلك الوسيلة الوحيدة لكسر كل سكون ، وتخطى كل حالة بلغتها الصيرورة المستمرة . بذلك يحتوى اللا شىء أو العدم المتضمن فى السلب الجدلى على جوانب إيجابية تحميه من تلك الأخطار ، وتساعده على التجاوز والتخطى مهما كانت العقبات والتحديات .

هكذا يكون العدم - إذا احسنا فهمه وفقا لجدل المادة والوعى المتقدمين دائما نحو " اليوتوبيا " - هو القوة المتنامية التى نفذت فى التاريخ ، كما قوت من الجدل المتقدم نحو الكل نفسه . والعدم - شأنه شأن " اللا " والـ " ليس - بعد " و " الكل " - هو أحد المفاهيم أو المقولات الأساسية فى أنطولوجيا جدلية متحركة نحو الكل اليوتوبى ، لا انطولوجيا ساكنة تتصور أنها " علم وجود " مستقر ومكتمل .. وكما ازداد الوعى بهذا العدم المتغلغل فى صيرورة process المادة والتاريخ ، ازداد كذلك الوعى بجدلية الحركة الشاملة نحو الكل .

والمهم بعد كل شىء أن نميز العدم الزائف - الذى يتبدى فى مظاهر القوة والمجد والجبروت السطحية التى أدت دائما إلى عدم سطحي وزائف مثلها - عن العدم الإيجابى المرتبط بـ " ليس - بعد " مرجو ، وبـ " كل " ينتظر تحقيقه والوفاء به ، أى باليوتوبيا التى سيرسو العالم والتاريخ على شاطئها . صحيح أن وجود هذه اليوتوبيا سيظل متأرجحا بين إمكانين واقعيين : فإما العدم المطلق وإما الكل المطلق . ولكن تبقى اليوتوبيا - فى شكلها الواقعى أو العينى - هى الإرادة التى تضع نفسها موضع الاختيار على طريق تحقيق الوجود الكلى . والمهم أن تبقى عاطفة هذا الوجود مشتتة فيها ، وأن تظل متعلقة بأمل ووجود لم يوجد بعد ، ولم يحقق الخير الأقصى الكامن فيه ، لا بوجود يتوهم أنه قائم على أساس وطيء لا ينقصه شىء . والأهم من ذلك أن لا تغفل هذه الإرادة عن " العدم " الذى لا يزال يعمل عمله المدمر فى التاريخ ، ولا تتجاهل الخطر المائل فيه بالانتهاء إلى العدم النهائى الذى اندفع إليه وسقط فيه أكثر من مرة . ولذلك

Ibid . p . 312 .

(١)

فلا بد لهذه الإرادة أن تكون متفائلة ومناضلة باستمرار ، حتى لا تتردى فى بحر بلا شاطئ ، ولا تغيب فى ليل بلا صباح ، ولا تتحدر إلى حضيض البربرية التى ينعلم فيها كل أمل ، وتتكشف عن العبثية المطلقة للتاريخ والإنسان .^(١) وعليها أن تختار بين البديلين اللذين أشرنا إليهما : بين العدم المطلق الذى يعنى الإحباط الكامل لليوتوبيا والكل المطلق الذى يعنى اليوتوبيا أو الوجود اليوتوبى .

لقد اتخذ الانتصار النهائى للعدم صورة الجحيم ، كما اتخذ الانتصار النهائى للكل صورة السماء أو الفردوس . والواقع ان الكل نفسه ليس إلا الوحدة التى تضم الإنسان الذى عاد إلى نفسه مع عالمه الذى اكتمل لكى يكون فى خدمته . وهذه الوحدة هى التى تحقق عبارة جوته الشهيرة فى فاوست : " فى البدء كان الفعل " ، وعبارته الأخرى : " الشئ الناقص قد تم " ^(٢) - وهما عبارتان يصوغهما بلوخ فى لغة جدلية اشتراكية على هذه الصورة المعبرة عن " روح اليوتوبيا " عنده : تطبيع الإنسان ، وأنسنة الطبيعة ، أى جعل العالم إنسانيا بتوسط الإنسان أو بإرادته .

إن هذا الأصل الانطولوجى ليس إلا جوهر العالم المتحرك حركة جدلية فى لحظاته الثلاث الأساسية وهى : " اللا " والـ " ليس - بعد " و " اللاشئ " (العدم) أو على العكس " الكل " المقابل له . " فاللا " تدل كما سبق - على أصل العنصر المندفع لتحقيق " الموجود - هناك " الكامن فى كل شئ ، والـ " ليس - بعد " تميز النزوع الرابض فى عملية الصيرورة المادية لإظهار مضمونها ، واللاشئ (العدم) أو "الكل " يشيران إلى الاتجاه : إما سلبا فيكون " العدم " أو إيجابا فيكون " الكل " . انهما يشيران إلى الهدف السلبي أو الإيجابى الكامن فى هذا النزوع الذى يتجه إلى الأمام وينتهى بإشباع " الجوع " وتحقيق " الحلم ، أى ينتهى إلى " الكل " اليوتوبى ، أو ينتهى بالقضاء عليه (قضاء مؤقتا على أقل تقدير) فيكون " اللاشئ " أو " العدم " . وبذلك أيضا يكون " الرغب من

Ibid . p . 312 .

(١)

(٢) وردت العبارة الأولى فى البيت رقم ١٢٣٧ من القسم الأول من فاوست جوته ، والعبارة الثانية فى البيت

رقم ١٢١٠٩ من القسم الثانى . والبيتان ذكرهما بلوخ فى المرجع السابق ص ٣١٣ .

الفراغ " - الذى أفرع الفلسفة القديمة فى زمن ارسطو فقالت بأن كل شىء ملاء
- يكون هذا الرعب هو العامل الإيجابى الفعال الذى يحرك العالم ويحافظ على
حركته ويضعه موضع التجربة ، أو يجعل منه " معمل اختبار " لإقرار مضمونه
الحقيقى . ^(١) وبذلك يصبح العالم - وهو دائما عالم الصيرورة المتصلة - هو
التجربة الهائلة أو الاختبار الضخم الذى لا يتوقف عن السعى لبلوغ الحل الذى
يكفيه ويرضيه ، أو تقويم الحلول التى لم تشبعه ولم تلب حاجته العميقة ، ولا
شوقه ورغبته ومقصده وحلمه الأصيل . ^(٢) وعلى الرغم من ذلك فإن وجود
العالم يظل على الدوام وجودا ناقصا غير مكتمل ، أى أنه باختصار وجود
"ليس - بعد " . والفراغ المائل فى " اللا " الحاضرة فى كل " أن " وفى صميم
كل " موجود هناك " يدل على أن هذا الموجود لم يتحقق بعد ولم يبلغ ماهيته
الحقة .

ويعبر بلوخ عن هذا المعنى بصورة منطقية مركزة على النحو التالى : أ لم
تصبح بعد هى ب ، أى الموضوع لم يحصل بعد على محموله ، أى أن ب
(المحمول) الذى لم يصل إليه أ (الموضوع) هو " ما " what الماهية المفقدة
والخاصة " بأن " الوجود that (Quid pro Quod) ويتعبير أوضح وأبسط :
الموجود لم يحقق بعد ماهيته ، أو لم يمتلك ذاته بعد .. وكل هذا يمكن تكثيفه فى
صيغة معبرة عن " الوحدة الانطولوجية " بالصورة المركزة التالية : اللا =
نقطة الصفر ، اللبس بعد = اليونوبيا ، العدم أو الكل = النواة . ^(٣)

* * *

وأخيرا قد تبدو الصيغة المنطقية السابقة مجردة أو غامضة أكثر مما
ينبغي ، ولذلك فهى تحتاج إلى وقفة نقدية تعلق عليها وتوضحها . والواقع إننا لو
رجعنا إلى تلك الصيغة أ لم تصبح بعد هى ب ، لوجدنا أنها قد أثارت اشكالات
انطولوجية عديدة ، فربما تبدو فى ظاهرها يقينية واضحة ، غير أنها تخفى فى

Bloch , Ernst : the principle of Hope V . I . p . 3070. (١)

Ibid . p . 309 . (٢)

Bloch : Tübingen Einleitung in die philosophie - s . 219 - 220 . (٣)

حقيقتها الحيرة والقلق . والفخ المنطقي والانطولوجي الأول يكمن فى كلمة " بعد " ، فقد تعودنا فى المنطق الصورى أو التقليدى أن نميز بين الوجود واللاوجود ، وان نفرق بين أ ولا أ بقولنا أ هى أ ، والعكس كذلك صحيح - أ ليست هى لا أ وكلا الصيغتين تقومان على المعادلة الرياضية $A = A$ وكذلك أ لا يمكن أن تساوى لا أ . كل هذا يؤكد منطق الثبات والتحديد التقليدى ، لكن الأمر مع منطق الحركة والتغير مختلف ، إذ يدخل على الصيغة والمعادلة طرف جديد يهز توازنها ، وهذا الطرف الجديد هو كلمة " بعد " التى تغير نظرتنا إلى الموجود والوجود كله .

بهذا يدخل التناقض الجدلى فى حسابنا ويصبح عنصرا أساسيا من العناصر المكونة للوجود فتتغير الصورة التالية : أ لم تصبح بعد هى أ ، أو عبارة أبسط : الموجود أ الذى ندركه ونتعامل معه فى هذه اللحظة ما يزال بعيدا عن تمثيل حقيقة أ ، وربما يتاح له فى المستقبل أولا يتاح له أن يظهر مكنونه ويحقق وحدته مع ذاته . وحتى هذا التحقيق أو التوحد يحتاج أن نراه رؤية جدلية فنقول انه لن يكون هو التحقيق الأخير ولا الكمال النهائى (وكلاهما يحمل معنى التوقف والتجمد والموت) . وليس الموجود إذن هو نفس الموجود ، انه شئ مختلف عما هو عليه فى ذاته . وستبقى أ = لا أ صحيحة ما بقى الموجود الذى يظهر لنا فى الحاضر مختلفا عما يمكن أن يكون عليه فى المستقبل . ولكن ألا يعنى تدمير الهوية أو الذاتية الراسخة أن يتصدع العالم ، ويتفتت الموجود ، ويغرق فى نهر التحول الأبدى بحيث يستحيل أن نفكر فيه بأنه موجود ؟ وكيف نسمى أو نتصور شيئا يتشذر ويتغير من حال إلى حال بغير انقطاع ؟

الواقع أن هذا هو الذى تقصده الصيغة السابقة . فكلمة " بعد " لا تدل من الناحية المنطقية البحتة إلا على علاقة زمنية لا تلغى الوضع الحاضر الذى تعبر عنه أ = لا أ أولا " ترفعه " كما يقول الجدليون (وان كان من المحتمل أن تلغيه وترفعه فى المستقبل) ومن الواضح أن هذه العلاقة بالمستقبل تعدل من وضع الحاضر نفسه ومن نظرتنا إليه ^(١) ، لأنها توحى بأن أ فى هذه اللحظة

Holz , Hans Heinz : Ernst Bloch . s. 14 .

(١)

الراهنه ليست هى أ نفسها ، ولكنها من ناحية المبدأ أو من جهة القوة والإمكان والاستعداد - إذا شئنا ان نستخدم لغة ارسطو وليبنتر - نستطيع أن نتعرف فيها الآن على أ وإن كانت فى حالتها الراهنه لا تزال شيئاً مختلفاً عنها أشد الاختلاف .

لاشك إن هذه الفكرة يمكن أن يساء فهمها ، ومن الممكن أن تضع فلسفة بلوخ فى مهب الريح . وقد يقول البعض كيف يمكننا تسمية شىء بغير اسمه الصحيح بحجة أنه يمكن أن يكون صحيحاً فى المستقبل ؟ وقد يقول البعض كيف نجازف فى هذه الحالة بإصدار حكم على الوجود على أساس عاطفى هش هو الأمل أو الرجاء ؟ الحق إن تبديد هذا الظن يتوقف على التمسك بالنظرة الجدلية والتحويل على إرادة الإنسان ووعيه الثورى ... ولنبتعد عن الانطولوجيا قليلاً ونضرب مثلاً من الحياة . فهل نسمى المجتمع الذى ينتج وسائل القهر والقمع والتعذيب وأبشع الجرائم والحروب بأنه مجتمع انسانى أم بأنه لا انسانى ؟ ! وهل نعلم الحقيقة إذا وصفنا البشر الذين يعيشون فيه ، أو على الأقل المسؤولين عن تلك الشرور ، بأنهم ليسوا بشرا ؟ نعم إن الإنسان فى مثل هذه المجتمعات يفتقر إلى هويته الانسانية بسبب ظروف مختلفة ومعقدة ، ولكنه يمكن أن يتحد بهويته الجوهرية إذا تغيرت هذه الظروف ، لأن اللا - إنسان الذى تزيد وحشيته أحياناً عن الوحش لا يزال إنساناً بحكم الطبيعة والإمكان ، وإن لم يبلغ فى ظل الوضع القائم مبلغ الإنسان . فإذا أضفنا كلمة " بعد " إلى العبارة المتناقضة : أ ليست هى أ ، أو أ = لا أ وجعلناها أ لم تصبح بعد هى أ ، فإن ذلك ينطوى على إضافة قيمة معيارية إلى أ تعطىها فرصة التحقيق فى المستقبل ، على الرغم من عدم تحققها فى واقع الأفراد الذين ينتمون إلى فئتها أو نمطها الكلى .. ومعنى هذا - إذا شئنا أن نستخدم لغة افلاطون - أن هنالك درجات فى الاقتراب من الوجود الحق ، أو من الوجود العام لكل موجود .

بهذا تكون الفكرة المحورية التى عبرت عنها صيغة بلوخ السابقة قد تمخضت عن نتائج ميتافيزيقية وإنسانية (انطولوجية وأنثروبولوجية) باللغة الأهمية على الرغم من مشكلاتها العديدة التى تصدم الفكر وتتحداه . فإذا كان كل موجود يتحدد بمجموعة من الخصائص الجوهرية ، أمكن مع غياب هذه

الخصائص أو نقصها أن نحكم بوجود هذا الموجود ، وأن يحدد هذا الحكم بصورة أدق فيقال أن وجوده غير كامل ، بحيث يترك للزمن أن يضيف الخصائص الناقصة ، على نحو ما يقال أن المولود يفتقر إلى بعض القدرات والاستعدادات التي سيستكملها مع النمو والتقدم في العمر ، وإن لم يمنع هذا من وصفه من البداية بأنه انسان . ومعنى هذا مرة أخرى أن هوية أ مع ذاتها موجودة في هذه الصيغة " أ وجود لم يتحقق بعد " ، أى وجود على نحو ناقص أو على وجهة السلب . بذلك تحل الصيرورة اللامتناهية محل الوجود الثابت ، وتتاح من الناحية الموضوعية فرصة الانتقال من الإمكان إلى الواقع الفعلى ، ومن الناحية الذاتية من الأمل إلى التحقق.^(١) بيد أن هذا كله لن يريح من الأسئلة والمشكلات ، فالحكم بعدم تحقق الهوية (أو على الأقل بتأجيل تحققها) يمكن أن يزلزل عبار قبار منيدس الشهيرة التي قام عليها التفلسف كله ، وهى ان الوجود موجود ، وربما رد العالم الذى نعيش فيه إلى حالة الفوضى والعماء التي كان عليها قبل الخلق ، فلا نكاد نميز فيه الموجود من اللا موجود ، ولا نكاد نسمى شيئا باسمه . أضف إلى هذا أن عملية التقدم أو التطور المستمر من الأمل إلى تحقيق الأمل ومن الإمكان إلى الواقع الفعلى ، يمكن من ناحية المبدأ وبمنطق الجدل نفسه أن تستمر بغير حد ولا نهاية ، إذ ينقلنا الواقع الفعلى إلى إمكان آخر ، ويظهرنا الأمل المتحقق على أمل جديد لم يزل فى سبيله إلى التحقيق . فهل هى دورة أبدية يسلم الهدف الذى تحقق لهدف يبدو فى الأفق البعيد ، ويتمحض الموجود المتحد مع ذاته عن إمكانات لم تتبثق بعد ؟ ألا يقال بهذا إن العالم لن يحقق هويته أبدا ، لأن ذلك معناه السكون والموت ونهاية العالم ذاته ؟.

تلك أمثلة للأسئلة والمشكلات التي يتصارع معها تفكير بلوخ البوتوبى على كل المستويات . فالمادة لن تكف عن التفتح والابداع ، والمجتمع الخالى من الطبقات لن يتوقف بتحقيق "الجماعة الشيوعية " كما توهمت الدول الشيوعية ، والفرن لن يسأم الصعود على درجات الكمال ، والحرية لن تفرغ أبدا من إتمام تحررها ، والهوية النهائية لن تتحقق أبدا بصورة نهائية ، والإنسان لن يكف أبدا عن تجربة الحياة من جهة السلب والنقص ، ولن ينفذ يديه أبدا من محاولة

Ibid . s . 15 .

(١)

التجاوز والعلو على ذاته .. وفى كل الأحوال لن تخلو أى يوتوبيا متحققة من بقية يوتوبية ، لا لأن الكمال لم يتحقق فحسب فى العمل الذى تم إنجازه ، بل لأنه بعيد عن الصورة التى تم تصورهما قبل البدء فيه وأثناء الجهد الذى بُذل فى سبيل تحقيقه ... ولا يرجع ذلك لأن الإنسان مخلوق ساخط بطبعه، لا يقتنع بأى هدف يحققه، بل لأن الوجود درجات ، كما أن للكمال درجات . والحقيقة ان المزيد من الوضوح والتميز فى تمثّل الوجود والوعى به - كما عند ليننتر فى مذهبه عن المونادات - واستكمال العمل الكامل ، هما خطوات على الطريق إلى تحقيق مفهوم الهوية والوصول إلى الكل .

وهكذا يقلت الوجود على الدوام ، ويخترقه السلب لكى يفسح مكانا للصيرورة ومعها التغير والتحول . والفكر وحده هو الذى يتشبث بديمومة الوجود الذى وحده معه بارمنيدس فى عبارته المشهورة (لأن الوجود والفكر واحد) ، وإلا انزلق منه كل شىء ولم يتكون من تدفق الظواهر عالم على الإطلاق . أما الواقع الذى يواجه الفكر ويتسرب إليه فى مختلف الصور ، فهو حركة متصلة ، وكل ما هو " واحد " فيه ينطوى على " الآخر " المختلف عنه ، ولولا ذلك ماكان هو الواحد ولا اخرج الوجود من داخل اللا وجود كما بين أفلاطون ذلك فى محاوره " بارمنيدس " واستطاع بذلك ان يتجاوز الوجود أو ان يجعله يتجاوز نفسه .

ومهما يكن الأمر ، فغنى عن الذكر أن تلك الصيغة الجدلية المكثفة لا يمكن ان تتضح إلا إذا تم استخراج مضمونها الغنى من ثنانيا التجربة البشرية التى تجلى فيها على أنحاء مختلفة ، وان تكن قد ظهرت حتى الآن فى صور تاريخية جزئية مشتتة وغير كافية أو محققة للأمل اليوتوبى . وبيان هذا وشرحه معناه تتبع العملية الجدلية فى مجالها التاريخى والكونى ، وهى العملية التى لا يمكن تصورهما إذا كان الوجود ليس على الصورة التى ينبغى أن يكون عليها ، وأنه لم يزل على الطريق إلى تحقيق ماهيته .. وطبيعى ان الهدف من هذا البحث هو شرح هذه العملية الجدلية الضخمة فى صورها وأبعادها المختلفة التى لم تزل فى مجموعها مجرد " تجليات مؤقتة " لكل اليوتوبى الأخير ، أو لم نرل مجرد خطوات ومراحل من الرحلة الطويلة التى تتابع طريق التجربة والخطأ ،

والنجاح والفشل ، والأمل وخيبة الأمل ، وكأن جهد العالم كله ، وجهد الإنسان الذى يمثل آخر فصل فيها هو مختبر الخلاص الممكن

ثانيا : مقولة الإيمان :

من الواضح أن مقولة الـ " ليس - بعد " التى تم عرضها من الناحية الانطولوجية تدور فى فلك الإيمان الذى سيتم عرضه من الناحية المنطقية . وقبل الحديث عن مقولة الإيمان ، يقتضى الأمر التعريف بماهية المقولة وكيف تطورت فى تاريخ الفكر الفلسفى . إن كل كلمة فى أية لغة تدل على تصور Concept . والتصور اسم كلى يطلق على أشياء كثيرة فهو بلغة المنطق يمثل فئة يندرج تحتها مفردات متعددة . وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها بل هناك كذلك تصورات للأفعال والكيفيات والعلاقات .^(١) وظهر فى تاريخ الفلسفة تصنيف للتصورات أو الكليات، فهناك كليات عقلية- وهى التى ستعرف فى ما بعد باسم المقولات - وهناك أيضا كليات مستمدة من الحس .^(٢) اما عن الاشتقاق اللغوى لكلمة المقولة أو كاطيغوريا Kategoria فهى كلمة يونانية كانت تعنى فى الأصل " الاتهام " ثم أصبحت تعنى الصفة المنسوبة إلى شىء ما . والكلمة العربية " مقولة " لا تبعد كثيرا عن هذا المعنى فهى تعنى " ما يقال على الموجود " أو " ما يحمل على الأشياء " . أما المرادف اللاتينى فتعنى المحمول لأى موضوع . من هنا أمكن أن توصف المقولات بأنها قائمة من المحمولات يكشف أى منها عن نمط الوجود الجوهرى الذى ينتمى إليه الموضوع - وفقا للتعريف الأرسطى للمقولة - وقد كان أرسطو أول من وضع نظرية خاصة بالمقولات .^(٣)

هذا عن ماهية المقولة واشتقاقها اللغوى . أما عن تاريخها فى الفكر الفلسفى فقد تطورت فى ثلاث مراحل أساسية تبدأ المرحلة الأولى منها فى الفلسفة اليونانية بالمقولات الأرسطية العشر . وهى لون من التصورات الكلية

(١) امام عبد الفتاح امام دراسات هيجليه ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع . ١٩٨٥ . ص ٢٤١

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٢

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤٣

العقلية التي تمثل الخصائص الأساسية للأشياء^(١) ، أى خصائص الموضوعات أو الموجودات ، لذلك فهي مقولات تمثل جانب الموضوع أو جانب الوجود ، أو بمعنى آخر هي مقولات انطولوجية . وتبدأ المرحلة الثانية من " تاريخ المقولات فى الفلسفة الحديثة بمذهب كانط الذى ظهرت فيه المقولات بوصفها عمليات ذهنية ذاتية أى تصورات ."^(٢) وفى هذه المرحلة انتقلت المقولات من الموضوع إلى الذات ، فأصبحت مقولات إبستمولوجية عند كانط بعد أن كانت انطولوجية عند أرسطو . فمقولات كانط تصورات ذاتية للعقل البشرى ، لذلك لم يستخدمها على أنها المبدأ الأول فى تفسير العالم . إنما هى مبادئ إبستمولوجية للمعرفة ، أى مبادئ أولية قبلية سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التى تعتمد عليها التجربة .^(٣) ثم تأتى المقولات الهيجيلية فى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور المقولات . وهى مركب المقولة الأرسطية والكانطية لأنها موضوعية وذاتية فى آن معا ، وهى انطولوجية وإبستمولوجية فى وقت واحد^(٤) المقولة الهيجيلية إذن هى المقولة التى اتحد فيها الوجود والمعرفة ، وهى المقولة التى جمعت شمل انطولوجية أرسطو وإبستمولوجية كانط . تحولت المقولة من صورة إبستمولوجية للمعرفة إلى مبدأ انطولوجى لتفسير الكون . عند هيجل أصبح من الممكن استنباط العالم استنباطا منطقيا من المقولات ، بعد ان استحال هذا الاستنباط عند كانط .

١ - طبقات مقولة الإمكان :

الواقع ان مشكلة الإمكان لم يتم تأملها فى تاريخ الفلسفة بصورة كافية . والفيلسوفان اللذان شغلا بها على نحو دقيق هما أرسطو وليبنتز . فالأول يرجع إليه وصف الأساس المادى للوجود بأنه الوجود بالقوة أو بالامكان dynamei on كما يرجع إليه تمييز الوجود من ناحية الإمكان أو بحسب الإمكان Kata ton dynaton . أما ليبنتز فيرجع إليه الفضل فى صياغة هذه المسألة : كل ما هو

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٤

(٢) ستيس ، والتر . فلسفة هيجل الترجمة العربية ، ص

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٨ - ٩٩

(٤) إمام عبد الفتاح إمام دراسات هيجلية ص ٢٦٤

ممکن ينزع للوجود *Omne possibile existere* غير ان مقولة الإمكان فى رأى بلوخ مقولة متعددة الطبقات والمستويات . ولعل من أهم فصول " مبدأ الأمل " وأشدها عمقا هو ذلك الفصل الذى يكشف فيه بلوخ عن طبقات مقولة الإمكان ، فقد تتعلق هذه المقولة كما قال هولتس (احد تلامذة بلوخ المباشرين) - بجهة الحكم - أى الفكر والتعبير - أو بجهة الوجود . ولكن ارتباطهما ليس عن طريق الصورة والأصل كما يظن الواقعيون وبعض الوضعيين التحليليين بحيث يكون الإمكان من جهة الحكم صورة للإمكان من جهة الوجود ، بل ان العلاقة بين الفكر والوجود علاقة أعقد تشابكا ، وتوجد مراحل متداخلة ، إذ يمكن أن يبدو " المستحيل الواقعى " ممكنا من الناحية الفكرية ، كما يحدث عندما نتخيل وجود حيوان خرافى كالتنين ، أو عندما يتصور الجائع هبوط الحمام المشوى إلى فمه فى أرض الأحلام .^(١)

وكما أن الجهة فى القضية هى التعبير فى الحكم عن مرتبته من حيث تقرير الوجود " أو الإمكان " أو الضرورة أو الإمتناع . فالحكم إما ان يكون ضروريا ، أى معبرا عن ضرورة الصلة بين الموضوع والمحمول ، وإما أن يعبر عن أن هذه الصلة من الممكن وجودها بين كلا طرفى القضية . ويمكن ان تكون الرابطة رابطة امتناع بمعنى أنه من المستحيل أن ينتسب المحمول إلى الموضوع .^(٢) ولكن العلاقة بين هذه الاقسام ليست علاقة حدية أو منفصلة ، بل ان مقولة الإمكان علاقة متشابهة . ونظرا لتعقدها وتداخل مراحلها ، فلا بد من تمييز الطبقات المختلفة لهذه المقولة الهامة والأساسية فى نسق بلوخ الفلسفى ، ولابد من تمييزها بعضها عن بعض تمييزا دقيقا ، إذ اردنا الا يسير التفكير اليوتوبى سيرا عشوائيا على غير هدى . ولابد كما يقول بلوخ ان يؤخذ الامكان مأخذ الجد لأنه لو فقدت الموجودات - الواقعية والفكرية - صفة الإمكان لتوقفت الحياة نفسها وانتفى عنها التطور والضرورة . والانسان هو " كائن الممكن " الذى يحيط به الإمكان من كل ناحية . وربما يدل أيضا على ان انفتاحه على الممكن ليس أمرا تعسفيا يخضع لهواه ، ولا هو شىء " غامض " يمكن " ان يكون كل شىء أو أى شىء . وانما يتضمن شروطا وقواعد تحميه

Holz , Hans Heinz : Ernst Bloch . s . 66 .

(١)

(٢) عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى . القاهرة . مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٩٦

من أن يتحول إلى مجرد لعب بالكلمات والافكار . ومادام الإمكان مقولة ، فيمكن تحديد طبقات هذه المقولة وشروطها التي تصونها من أن تكون نوعا من العبث أو الانسياق وراء الأحلام والأوهام . ويقسم بلوخ مقولة الامكان إلى مستويات أو طبقات متعددة تعكس درجات المعرفة والإدراك ، ولنبدأ بأول هذه الطبقات .

أ- الممكن الصوري أو الشكلي The Formally possible :

الممكن الصوري هو أول هذه الطبقات . وهو مجموعة من الكلمات يرتبط بعضها ببعض بشكل لا معنى له ، لكنه بناءات أو تركيبات لغوية ممكنة على مستوى القول لكنها بغير معنى على الإطلاق مثل " شئ مستدير أو " و " انسان ويكون " وغير ذلك من التركيبات الخالية من أى معنى وبصرف النظر عن الحقيقة التي تعبر عنها هذه القضية . وربما تأتي تركيبات لغوية أخرى غير العبارات الحمقاء السابقة ، فتأتي مضادة للمعقول أو لا معقولة ، وإن كان من الصعب إدراك أى معنى لها مثل عبارة : " مربع دائري " أو نطق بحكم مضاد للعقل مثل : " انه يصعد على ظهر سفينة رحلت من قبل . " والاستحالة هنا مباشرة وواضحة ، فالعبارة لا تخلو من المعنى ، وانما هي مضادة للمعنى ولقوانين العقل والمعقول . ولذلك يمكن التفكير فيها - اذ أن ما يدخل في علاقة مع غيره ممكن التفكير فيه - ولكن لا يمكن تحديد معنى معقول لها . ومن ثم يكون الإمكان هنا هو الإمكان الصوري أو الشكلي .^(١)

وإذا كان أرسطو قد قسم القضية من حيث الجهة إلى أربعة أقسام:
(أ) الضروري أو الواجب الذي لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن . (ب) الممكن باعتبار ما كان وهو الشئ الذي حدث في الماضي وكان يمكن أن لا يحدث ، أى لم تكن ثمة ضرورة وجودية تقتضى أن يكون قد وجد . (ج) الممكن باعتبار ماسيكون وهو مالم يحدث بعد ولكن من الممكن أن يحدث يوما ما (د) والمستحيل أو الممتنع الذي لا يمكن ان يكون أبدا^(٢) . إذا كان أرسطو قد أقام هذا التقسيم ، فإن العلاقات الكائنة بين اطراف العبارات والتركيبات - السالفة الذكر - هي علاقات تضاد أو تناقض ولكن يمكن التفكير

Bloch , Ernst : the principle of Hope . p . 224 .

(١)

(٢) عبد الرحمن بدرى : المنطق الصوري والرياض . ص ٩٧-٩٨ .

فيها من الناحية الشكلية البحتة ، لأن في هذا المستوى الأول من مستويات مقولة الإمكان يبحث بلوخ الممكن على مستوى الفكر وليس على مستوى الواقع . لذلك يمكن تركيب عدد لا حصر له من هذه التركيبات التي يرفضها منطق العقل والمعقول ، والتي أخضعها بعض فلاسفة التحليل المعاصرين وبعض الوضعيين المناطق - مثل رودلف كارناب - للفحص المنطقي الدقيق ، وبينوا أنها يمكن أن تكون سليمة من الناحية اللغوية والنحوية ، ولكنها مرفوضة من الناحية المنطقية . ويذكر بلوخ من هذه العبارات اللا معقولة : " المثلث الغاضب " ، " الحصان الراعد " ، " قيصر عدد صحيح " ، " الجبل الواسع الاطلاع " ، وأمثال هذه التركيبات التي يمكن ان يكون بعضها موحيا في اللغة الأدبية والشعرية ، ولكن الذي يهمننا من هذا السياق هو إمكان التفكير فيها من الناحية الشكلية ، ومهما تكن عقيمة وغير دقيقة وبلا معنى ، فهي تبين على كل حال "الممكن" الذي يقبل التفكير فيه . ولكن إذا كان مجال الإمكان بالنسبة للتفكير متسعا بغير حدود ، فهل ينطبق نفس الشيء على مجال الإمكان المفتوح أمام المعرفة ؟ هل يمكن لهذا الأخير ان يكون أكثر تحديدا أو أكثر موضوعية وإن لم يتحقق بعد بصورة ملموسة ؟

ب- الامكان الموضوعي من الناحية المعرفية - THE FACTUALLY

: OBJECTIVELY

هذا الإمكان لا يكمن في التفكير بوجه عام ، بقدر ما يكمن في المعرفة . وعلى الرغم من الاتساع الهائل لإمكانات المعرفة بشتى مجالاتها وميادنها وموضوعاتها ، فان إمكاناتها من الممكن وصفها وتحديدتها وبيان شروطها المعروفة أو القابلة للمعرفة . هذا الوصف وهذا التحديد يتعلقان بدرجات المعرفة ومستوياتها بالنسبة لموضوع معين ، لا بدرجات ومستويات الشروط الداخلية الكامنة في هذا الموضوع نفسه ومدى النضج الذي وصل إليه بحيث يكون " موضوعيا " بحق . ومعنى هذا بعبارة أوضح أننا لا نبحث هنا " الإمكان الموضوعي " أى بمفهومه الموضوعي الدقيق المتحقق بالفعل ، وإنما نبحث من جهة كون معرفتنا به - سواء كانت موضوعية أو غير موضوعية - ملائمة أو غير ملائمة . ويتمثل هذا الامكان في الصيغ والتركيبات التي تعبر عن اعتقاد

أو ترجيح يقوم على مبرر أو مبررات تؤيده . فالتبرير هنا هو الشرط أو السبب الذى يجعلنا نعتقد فى ذلك الإمكان أو نرجحه ، مع العلم بأن هذا التبرير المعرفى لم يصل بعد إلى النضج الكافى لجعل الإمكان موضوعيا ، كما لم يؤد بعد إلى بلورته أو تحقيقه فى صيغة كاملة أو مرضية . فى هذه الحالة لم يتم التوصل بعد إلى معرفة كل شروط الإمكان - التى تحتم تحقيقه - معرفة موضوعية كافية ، أى أن الإمكان هنا يكون مشروطا بصورة جزئية ، وبهذا وحده يوصف بأنه ممكن - والواقع أن هذا هو المعيار الذى نقيس به درجات الإمكان ومستوياته فى كل أشكاله وتحولاته - ولو صرفنا النظر عن الإمكان الصورى أو الشكلى من الناحية الفكرية البحتة كما ذكرناه فى البداية ، لكان الممكن هو المنفتح بوجه عام ودون تحديد ، وذلك لعدم كفاية شروط تحققه أو لعدم كفاية معرفتنا بها أو للسببين معا . وطالما أننا لا نعرف سوى بعض هذه الشروط ، أى مادما لا نعرفها كلها ، فيستحيل أن نستدل من مثل هذا الإمكان على الوجود الواقعى . وهنا يصدق المبدأ المدرسى (الاسكولائى) المعروف الذى يقول : " لايجوز الاستدلال من الإمكان على الوجود " .^(١) نعود إلى الإمكان من الناحية المعرفية فنقول إن الذى يميزه - عن غيره من أشكال الإمكان - هو المعرفة الموضوعية الجزئية بشروطه (أى بالشروط التى تجعله ممكنا بحق ، أو ناضجا للتحقق) ونحن نصف هذه المعرفة بأنها مشروطة وجزئية ، لأن توافر مجموع الشروط التى تتقل الشئ أو الحدث إلى مرحلة التحقق لايجعل هذا التحقق أمرا محتملا أو مرجحا فحسب ، وإنما يجعله أمرا محققا بصورة مطلقة وغير مشروطة ، ولذلك فلا يجوز أن نراهن على تحققه أو عدم تحققه بعد اكتمال المعرفة الموضوعية بكل شروطه ، بل ان بلوخ ليؤكد أن ذلك الموقف لن يخلو - من الناحية الانسانية - من الغباء .^(٢)

ويتم التعبير عن الامكان الموضوعى من ناحية المعرفة به فى صورة حكم شرطى hypothetical judgement ، أو فى صورة حكم احتمالى أو إشكالى problematic judgement . إذا كانت درجة اليقين فى المعرفة به أقل . ويختلف

Bloch . Ernst : The principle of Hope . p . 225 - 226 .

(١)

Ibid : p . 226 .

(٢)

الحكم الشرطى فى هذا الصدد عن الحكم الاحتمالى أو الإشكالى فى أن الأول لا يفترض بعد مقدمات مؤكدة ، على حين أن الحكم الاحتمالى أو الإشكالى يحتوى على مقدمات مؤكدة (إذ تكون مقدماته مضمرة) بل يضيف كذلك مقدمات مجهولة (ومن أمثلة الأحكام الاشكالية : يمكن أن تمطر اليوم ، ربما يكون لويكيوس قد عاش بالفعل .. الخ) ولهذا يعد الحكم الإشكالى هو الحكم المعبر عن الإمكان باعتباره أحد أحكام منطق " الجهة " أو إحدى مقولاته : " أ من جهة الإمكان مرتبطة بـ ب " - وطبيعى ان تدخل أحيانا فى هذا النوع بعض الأحكام غير الأصلية للإمكان ، وهى الأحكام التى لا تقوم على دراسة أو معرفة كافية أو الأحكام التى تصدر لأسباب نفسية وتربوية عن وعى غير كاف بالشروط التى استقر العلم عليها من قبل . فعندما يصدر أحد الحكم التالى من أحكام الجهة " يمكن أن ينحل الماء إلى عناصره عن طريق التيار الكهربائى " فإنه يعبر بذلك عن جهله أو تجاهله للحقيقة المعروفة وهى ان التيار الكهربائى يتسبب فى تحليل الماء إلى عناصره التى يتكون منها (هذا إذا لم توجد ظروف تعوق ذلك) . إن مضمون هذا الحكم مبرر ولا يقبل الشك ، وكل شروط صدقه متوافرة ، ولكن العيب فى مستوى معرفة قائله ، أو بالأحرى نقص معرفته الذى جعله يصوغ حكمه فى صورة احتمالية بدلا من أن يضعه فى الصورة التوكيدية أو التقريرية التى تليق به . أى أن السبب وراء أمثال هذا الحكم ليست منطقية بل نفسية أو اجتماعية . ومن هنا لم يفرق الكثيرون بينه وبين الأحكام الإشكالية الأصلية التى تصدر عن معرفة جزئية (لا معرفة مغلوطة) بشروط الإمكان.^(١)

والواقع أن عبارات البحث العلمى أو فروضه التى تقوم على معرفة كافية بشروط تحقيق نتائجه هى من قبيل أحكام الجهة الموضوعية الأصلية . ومن ثم تمثل المعرفة الموضوعية بالإمكان مستوى معرفيا لم يصل بعد إلى الإحاطة "بجميع" الشروط الموضوعية لتحقيق ذلك الإمكان ، وإن كان قد توصل إلى معرفة بعضها فحسب . ولهذا يبقى الحكم فى حالة التأرجح أو الاجتئال ، كما تبقى كذلك إمكانية إثباته أو نفيه ، وصدقه أو بطلانه . وكل من مارس البحث العلمى - الطبيعى أو الاجتماعى والإنسانى يعلم هذا ، كما يعلم أن هذا هو

Ibid . p . 226 - 227 .

(١)

الجانب الموضوعي الذي نقصده حين نحكم على هذا الحكم بالإيجاب أو السلب ، وبالصواب أو الخطأ قبل المضي في بقية إجراءات البحث المنهجية لمعرفة بقية شروطه ثم التحقق منه بصفة نهائية . وعندئذ يمكن القول بأن الحكم بالإمكان كان حكما موضوعيا على إمكانية موضوعية ، وأن الترجيح أو الاحتمال الذي تضمنه الحكم الاحتمالي أو الإشكالي بالنسبة للمعطيات التجريبية في العلوم الطبيعية والإنسانية - قد تضمن كذلك نوعا من التوقع أو المعرفة المسبقة بالشرط الأساسي أو بمجموعة الشروط الأساسية التي توجه البحث المنهجي في الموضوع تمهيدا لتحقيقه بصورة فعلية ، وبذلك يجوز القول بأن الحكم الإشكالي الأصيل يعبر عن الصورة الشرطية أو الافتراضية والموضوعية - في آن واحد- التي يقوم عليها البحث العلمي - الموضوعي بمعناه الصحيح ، أي أن في استطاعتنا باختصار أن نصفه بأنه هو مبدأ اكتشاف الموضوع أو مبدأ الكشف عنه heuristic principle^(١).

وطبيعي أن يدخل البحث في مشكلة الإمكان الموضوعي الذي يعبر عنه الحكم الإشكالي الصحيح في مشكلات أخرى متعلقة بمنهجية البحث العلمي وبمدى قدرة المنهج " الاستقرائي على إثباته أو نفيه من خلال قدرته على معرفة جميع شروطه أو معظمها وربما يتعلق الأمر بمشكلة التعميمات الاستقرائية التي يبدو أنها لم تجد الحل اليقيني النهائي حتى الآن ، وأن أقصى ما يمكن قوله عنها إنها فروض عمل تحتوى على أكبر قدر ممكن التوصل إليه من درجات الاحتمال أو الإمكان الموضوعي.. ولذلك نكتفى بما قلناه عن الإمكان الموضوعي من الناحية المعرفية وننتقل إلى الإمكان الموضوعي من ناحية الموضوع نفسه .

ج - الإمكان الموضوعي من جهة الموضوع نفسه The fact - based :

object - suited possible .

يتميز الإمكان في هذا المستوى بأنه لا يتعلق بمعرفتنا بموضوع ما ، بل بموضوع نفسه من حيث قدرته أو استطاعته أن يصير على هذا أو ذاك .

Ibid . p 227 .

(١)

معنى هذا أن الاهتمام ينصب هنا على شروط الموضوع نفسه التي لم تظهر أو لم تتبلور بعد بشكل كاف ، لا على المعرفة غير الكافية بهذه الشروط - كما في المستوى السابق - فهنا يتم الانتقال من المعرفة بالموضوع إلى الموضوع نفسه وشروطه الكامنة فيه والعلاقات الموضوعية القائمة بينها ، أى إلى الخصائص والعوامل الداخلية التي تشارك مشاركة إيجابية فى إنضاج صيرورته وتحقيق إمكاناته . بهذا نصل إلى طبقة الإمكان التي ترتبط ببنية الموضوع "الموضوعية" التي تجعله على هذا النحو أو ذاك ، بحيث يظل - خلال صيرورته الواقعية - منفثا على إمكانات أخرى لا تنتهى حتى لو تصورنا أن معرفتنا " الموضوعية " بشروطه قد انتهت أو اكتملت من الناحية النظرية. (١)

نحن نبحث إذن على هذا المستوى فى " موضوعية الموضوع " أو " شيئية الشيء " من حيث بنيته وتركيبته الواقعية التي تتخللها عملية الصيرورة المستمرة، كما نبحث فى مدى توافر الشروط الداخلية والخارجية التي تؤدي إلى إمكان تغييره من وجهة النظر " اليوتوبية الأصلية ، أو تجعل هذا التغيير ينحرف إلى وجهة زائفة .. وقد ظهر مفهوم نظرية الموضوع للمرة الأولى بشكل واضح لدى الفيلسوف النمساوى أليكسيوس مينونج (٢) (١٨٥٣ - ١٩٢٠) ولكنه كان مفهوما " قبليا " خالصا ولا يتعلق إلا بماهيات الموضوعات أو خصائصها الجوهرية المستقلة تمام الاستقلال عن وجودها أو عدم وجودها فى

Ibid . p . 229 - 230 .

(١)

(٢) Meinong : ولد فى لامبيرج عام ١٨٥٣ وتوفى عام ١٩٢٠ فى حراتس التي عمل استاذاً بجامعة . قدم نظريته عن موضوعية الموضوع ، بصرف النظر عن وجوده العيني أو عدم وجوده أو كيفية هذا الوجود ، مع أخذ طبقاته الرئيسية الأربع فى الاعتبار وفقا للطبقات الأربع للتجربة وهي التمثل (الادراك) والتفكير = والشعور والرغبة . وبذلك قسم طبقات الموضوع الى أربع : الموضوعات (أو الأشياء) ، و " الموضوعية " و " المعيارية " و " المرغوب " فيها - فالحق والخير والجمال تنتمى للموضوعات المعيارية ، والواجب والغاية ينتميان لموضوعات الرغبة ، والحقائق أو الماهيات الرياضية والمنطقية للموضوعات الموضوعية .. وقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على فلسفة الوعي والقيم ، ومن المعروف ان هوسرل تأثر فى " الفينومينولوجيا " بنظرية مينونج تأثراً شديداً ظهر بوجه خاص فى كتابه " بحوث منطقية " الجزء الأول ، مقدمات للمنطق الخالص ، حيث دافع عن موضوعية الموضوع - أى بنية المنطقة - وهامح النزعة الذاتية والسيكولوجية فى المنطق ، وكذلك فى الجزء الأول من كتابه الأساسى افكار لظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرية (١٩١٣) .

(c.f . Lacey , A.R. : A Dictionary of philosophy . London , Routledge Kegan Paul . 1976 . p . 126 - 127) .

الخارج (أى مع وضع هذا الوجود " بين قوسين " كما عبر بعد ذلك هوسرل وأصحاب فلسفة الظاهريات) وقد اعتبر مينونج أن نموذج هذه المعرفة الموضوعية المتحررة من التقييد بوجود الموضوع أو عدم وجوده هي الرياضيات أو المعرفة الموضوعية المجردة بالحقائق الرياضية البعيدة كل البعد عن أى علاقة بالواقع العيني الخارجى ^(١) .. وهكذا " تموضع " المنطق أو " تشياً " بالمعنى الذى ذكرناه ، أى أصبح " وصفاً " قبلها خالصاً لأفعاله ، وتحليلاً قبلها ومعنوياً لمقولاته ، مع وضع الوجود الطبيعي أو العيني للموضوعات " بين قوسين " كما سبق القول .

وإذا كان بلوخ لا يناقش هذه المسألة الهامة مناقشة تفصيلية ، فمن الواضح أنه يرفض وجهة النظر " القبلية " والمعرفية المحضة عند كل من مينونج وهوسرل رفضاً حاسماً ، وذلك اتساقاً مع وجهة نظره المادية الجدلية التى تركز على البنية المادية للموضوع نفسه وانفتاحه على مختلف الإمكانيات المادية أيضاً- فهو يتمسك " بنظرية الموضوع " ولكنه يربطها بوجوده الواقعى وعلاقاته وشروطه الواقعية أكثر مما يربطها بموضوعية المعرفة به أو " بموضوعية شئئية " فى حالتها الحاضرة أو الراهنة وهو يصر فى النهاية على أن هذه هي الطريقة الصحيحة التى تعبر عن بنية الواقعية والموضوعية أو تعكسها بصورة جدلية حقيقية بعيدة عن الصورة المثالية المتعالية التى انتهت إليها فلسفة الظاهريات عند مؤسسها هوسرل . وربما أوضح وجهة نظره قليلاً حول " نظرية الموضوع " بقوله ان عملية الانعكاس التى تتم فيها العلاقات الموضوعية ليست مجرد عملية معرفية تتكون فى الوعي ، وإنما هي ' نتيجة معرفية " بالموجود الواقعى أو بالموضوع الواقعى نفسه وتلائمه . وتتخذ هذه النتيجة المعرفية شكل " التعريف الواقعى " الدقيق الذى لا يكتفى بتقديم الخصائص اللغوية والتصورية للموضوع ، وإنما يقدم خصائصه التكوينية أو البنائية الواقعية الكامنة فى داخل الموضوع أو فى داخل السياق الاجتماعى والتاريخى الذى يوجد فيه . ويعطينا بلوخ مثلاً على ذلك يصوغه بلغته الاشتراكية المفضلة لديه ، فالتعريف الواقعى والاشتراكى فى نظره لمفهوم "

Bloch , p . of H . V . I . p . 230 .

(١)

الأمّة " هو المفهوم الذى يعكس البنية الواقعية المكونة " لموضوع " الأمّة ويعرفنا بها بعيدا عن المفاهيم الفاشية أو الاشتراكية الوطنية - والنازية المتعصبة .^(١)

إن نظرية الموضوع التى يقدمها بلوخ على هذا النحو هى فى رأيه " مقر المقولات " باعتبار أن المقولات هى أعم أشكال الوجود الواقعى العيى وأكثرها تميزا وتحددا . وفى إطار هذا المستوى الموضوعى - أو هذه الطبقة من طبقات الموضوعية - تتحدد طبيعة الإمكان الموضوعى أيضا - وتبرز أهمية التفرقة التى أشرنا إليها بين " الموضوع " (الذى اكتملت شروطه الداخلية وأصبح قابلا للمعرفة) وبين " الشيء " (كمدرّك حسى) فى واقعه الراهن ، بين الإمكان البنائى والموضوعى المنخرط فى جدل الواقع والمنفتح على وضع أو أوضاع أصيلة ، وبين الحالة الحاضرة أو الراهنة التى صار إليها الشيء الواقعى أو صارت إليها إمكاناته . ومن ثم تساعد " نظرية الموضوع " على تمييز مقولة الإمكان فى أبعادها الموضوعية ، أى من ناحية الشروط التى تحددها بنية الموضوع ونمطه وسياقه الاجتماعى ونسق علاقاته وقوانينه الداخلية .. إلى آخر ما يقوم على أساس الموضوع نفسه ويجعل إنفتاحه على الممكنات - حين نعبر عنه فى شكل أحكام شرطية أو احتمالية وإشكالية - أمرا محددا ببنية الموضوع ذاته ، ومبررا بشروطه . وهذه الشروط - كما ذكرنا - داخلية وخارجية ، وهى متشابكة ومتفاعلة تفاعلا يحفظ لكل منها طبيعته النوعية.^(٢)

ويبقى الإمكان الموضوعى قائما على ما هو عليه ، حتى فى حالة تحقق أحد الشرطين أو إذا قارب التحقق . فقد يحتوى النبات بحكم شروطه الداخلية على إمكان نضوج الثمرة الكامنة فيه ، ولكن ظروف الطقس غير المواتية - أى الشروط الخارجية - لا تساعد على ذلك النضوج . وقد تتوافر الشروط الخارجية وتغيب الشروط الداخلية أو تفتقر إلى العناصر المهمة التى تعمل على تحقيق الإمكان الموضوعى . فالبشرية تضع أمامها على الدوام أهدافا تسعى إلى

Ibid . p . 230 - 231 .

(١)

Ibid . p . 231 .

(٢)

د - الإمكان الواقعي في الواقع نفسه The Objectively - Real possible

كل ما قيل عن "الإمكان" حتى الآن يمكن أن يبقى مجرد كلام عقيم لا يتمخض عن نتيجة ملموسة ، ولا يتولد عنه تغيير حقيقي فعال . فلا يكفي تبرير الإمكان من الناحية المنطقية والشكلية ، ولا ترجيحه من الناحية الموضوعية ، بل لا يكفي القول بأنه إمكان مفتوح تقتضيه الشروط الداخلية والخارجية للموضوع نفسه . إن هذا كله يمكن أن يبقى في دائرة التمني والاحتمال إذا لم يكن له أساس في الواقع المادي ، وإذا لم يستطع أن يحدد هذا الواقع تحديدا مستقبليا ينبع من الواقع ويدفعه ويوجهه نحو تحقيق "الأمّل" العيني المحدد . وينقلنا هذا إلى طبقة أخرى من طبقات مقولة الإمكان ، ونقصد بها الإمكان الواقعي . وليس هذا الإمكان الواقعي إلا المادة نفسها ، هذه المادة التي تظهر كل الأشكال الكامنة في رحمها بفضل الصيرورة الدائبة فيها . ولو سئل على سبيل المثال لتوضيح ما هو الإنسان لكانت الإجابة : الإنسان هو الإمكان الواقعي لكل ما صار إليه هذا الإنسان خلال تاريخه كله ، ولكل ما يمكن أن يصير إليه بحكم التقدم الذي لا حدود لآفاقه وإمكاناته . وهي إمكانات لم تزل أبعد ما تكون عن النضوج ، فلم يستهلكها هدف وصلت إليه ، مهما جل هذا الهدف ، ولم تستنفد في مرحلة مرت أو تمر بها ، مهما بالغنا في عظمة هذه المرحلة . ذلك أن الإنسان ليس مجرد شجرة استنفدت كل جهدها في مد الأغصان وإنضاج الثمار ، وإنما هو المجموع الكلي لشروطه وإمكاناته الداخلية والخارجية التي لم تصل بعد إلى النضج النهائي الأخير ولن تصل إليه أبدا. (١)

بهذا المفهوم الشامل للإمكان الواقعي الذي نسميه المادة يمكن أن نفهم فكرة " الوجود بالقوة " أو " الوجود - في حالة - الإمكان " التي حدد بها أرسطو مفهوم المادة . ويستحق هذا المفهوم أن نذكر به ونتتبع تطوره في هذا السياق باختصار شديد ، قبل أن نرجع إليه بشيء من التفصيل فيما بعد عند التعرض لـ "لانطولوجيا" المادة . فإذا كان هيراقليطس في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي هو أول من أدرك وجود التناقض في الأشياء نفسها ، فإن أرسطو هو أول من

تعرف إلى الإمكان الواقعي (dynamai on) في مادة العالم : " كل ما يصير في الطبيعة أو الفن له مادة ، لأن كل ما يصير فهو قادر (dynaton أو لديه إمكان) على أن يكون وأن لا يكون ، وكل ما يمكن أن يكون ولا يكون فإنما هو المادة في كل شيء. " (١) ومن المعلوم أن أرسطو قد ميز العامل الفعال في هذا الإمكان ، وهي الصورة ، أو الانتيليكيا Entelechy ، التي تحقق ذاتها " وكمالها الأول " عن المادة ، بحيث وضعهما في شكل الثنائية التقليدية بين الصورة والمادة . ومن المعلوم أيضا أن هذه الثنائية قد تراجعت تراجعاً ملحوظاً عند عدد كبير من فلاسفة العصور القديمة والوسطى والحديثة ، وأنها عانت من الصراع المستمر بينهما لتقديم أحدهما على حساب الآخر عند عدد كبير أيضاً من الفلاسفة . ومن الطبيعي أن نجد بلوخ يتابع مفهومه عن الإمكان الواقعي (أو المادة الفعالة حاملة الصور في داخلها) عند الفريق الأول الذي تخطى تلك الثنائية ووجد بين المادة والصورة أو بين الإمكان السلبي والإمكان الإيجابي الفعال أو الواقعي .

فالمتكلمون المسلمون يرفضون بطبيعة الحال أن يوحدوا بين الإمكان والمادة ، ومن ثم يحولون هذه المادة إلى عدم مطلق خلق الله العالم منه بقدرته وإرادته . ثم يضع بلوخ بعض فلاسفة الإسلام والمسيحية واليهودية - مثل ابن سينا وابن رشد وأما لريش البيني (٢) وابن جبريول (٣) (١٠٢٠-١٠٦٩/١٠٧٠) سينا وابن رشد وأما لريش البيني (٢) وابن جبريول (٣) (١٠٢٠-١٠٦٩/١٠٧٠)

(١) Aristotle : Metaphysics , With an English Translation by Hugh Tredennick. London (١) Leob Classical Library 1936 VII, VII, 2.p.337 .

(٢) أما لريش البيني Amalrich of Bena (نسبة إلى بلدة بين بالقرب من شارتر في فرنسا) متصوف

ولاهوتي فرنسي، مات عام ١٢٠٦ وعلم في كلية الفنانين في باريس أستاذ الجمع الكنسي في عام ١٢١٠ مذهبه هو واتباعه الأمالركيين في وحدة الوجود وحكم عليهم بالزندقة .

(٣) هو سليمان بن يهودا بن جبريول (المعروف في اللاتينية الوسطى باسم أفيفيرون أو أفينسيرون) ولد في ملقا بالاندلس حوالي عام ١٠٢٠ ومات حوالي عام ١٠٧٠ م بعد أول في لسوف يهودي بالمعنى الحقيقي ، كان له تأثير كبير على الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) التي عرفها بثلاث أرسطو والأفلاطونية المحدثة . يميز في نظريته إلى " المادة الكلية " بين المادة الجسمية والمادة الروحية ، إذا أن الروح عنده مادة ، والله وحده الصورة الخالصة من المادة ، وهو الذي يخلق العالم ويحركه بإرادته التي تجمع الصورة مع المادة وتربطهما معا . كتابه الرئيسي المتأثر بالأفلاطونية المحدثة هو " نبع الحياة " .

(c.f. Flew , Antony (editorial consultant) . A Dictionary of philosophy London , Macmillan Press . 1979 . p . 147 .

ضمن القائلين بوحدة الوجود المادية ، ويزعم أنهم جعلوا المادة (أى الإمكان الواقعى) أساس العالم ، بل جعلوا فعل الخلق الإلهى لحظة من لحظات المادة ووجدوا فى النهاية بين المادة والألوهية . بل أن بعضهم فى رأيه - مثل ابن رشد - قد اعتبر أن تطور العالم (أو حركته) هو ظهور الصور من المادة ، وإن المادة نفسها هى التى تعطى الصور ، بذلك يصبح الخلق - بعد استبعاد ثنائية الصورة والمادة - حركة ذاتية أو إخصابا ذاتيا تقوم به المادة الإلهية التى يكمن فيها الإمكان بغير حاجة إلى محرك أول من خارج العالم .

وتتجدد هذه النزعة المادية فى عصر النهضة الإيطالية مع جوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) فيغدو العالم بأكمله تحقيقا واقعيا للإمكانات . وتلتقى الطبيعة الطابعية والطبيعة المطبوعة فى السماء وفى الأرض ، وفى الأعلى والأسفل ، أى فى المادة الدائمة ، الأزلية ، المبدعة ، المادة الأم . بذلك تصبح المادة التى تطور مفهومها على يد برونو تطورا جسورا هى " حامل " الإمكان الواقعى أو قوامه ، وهى مصدر الصور ومنبعها لا مجرد وعاء حاوٍ لها " ولهذا يجب أن تحتفظ المادة ، التى تظل خصبة على الدوام ، بحقها المتميز فى أن تكون هى المبدأ الجوهرى الوحيد ، وأن يعترف بها بوصفها هى التى توجد وتبقى . ولهذا انتهى بعض أولئك الذين بحثوا مسألة الصور فى الطبيعة - بقدر ما فهموها عن أرسطو وغيره ممن يسايرونه فى اتجاهه - إلى أن الصور ليست سوى تحديدات للمادة ، وأن الحق فى التميز بالفعل والانتيليكسيا (الكمال الأول) يجب أن ينسب إلى المادة " .^(١)

هكذا نظر الفلاسفة السابقون إلى الإمكان الواقعى نظرة واقعية ، واستخلصوا من ذلك حسب تفسير بلوخ - النتيجة التى استهدفها منذ البداية من نظريته الحيوية والمستقبلية إلى المادة التى تشمل فى رأيه الحياة والعقل وتمثل الرحم الخصب على الدوام ، والنزوع المستمر لإنجاب الصور والأشكال القابلة للتحقق فى الواقع .

ولكن هذا التفسير المادى - المتأثر بغير شك بالأفلاطونية المحدثة - لفكرة أرسطو عن الوجود بالقوة أو بالإمكان *dynamis* قد تراجع تراجعاً شديداً مع سيطرة النزعة المادية الآلية أو الميكانيكية ، وسيادة العلم الطبيعى ومناهجه الكمية والقياسية التى أخذت منذ عصر النهضة الأوروبية إلى منتصف القرن التاسع عشر فى استبعاد النزعة الحيوية ونفى التفسير الغائى من دائرة العلم . وقد مهدت الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) لهذا التراجع عندما استبعدت مفهوم المادة الأرسطى كما استبعدت مفهومها عند الفلاسفة السابقين لسقراط (وهو المفهوم الذى يشير إليه ضمناً جوردانو برونو فى عبارته السالفة الذكر) وكانت النتيجة أن تحول الإمكان الواقعى إلى واقع كمى إحصائى ، وأصبحت المادة كتلة غليظة بلا تاريخ ، ودخلت العالم فى القرن التاسع عشر (على حد تعبير عالم الفيزياء جون تيندال John Tyndall ١٨٢٠ - ١٨٩٣) دخول الشحاذ الذى سلبه اللاهوتيون المتشددون حق الميلاد ، أى صارت منذ البداية شيئاً متجمداً . إلى أن دخل المفهوم الأرسطى للمادة أو الإمكان الواقعى - وهو الذى لم تنقطع تطوراتهِ وتحولاتهِ على يد الفلاسفة الذين سبق ذكرهم ولدى غيرهم حتى ليننتر (١٦٤٦ - ١٧١٦) على أقل تقدير - فى المادية الجدلية التاريخية ، فتشابك فيه العامل الذاتى أو الإنسانى ، مع نضج الشروط الواقعية باطنية كانت أو خارجية ، وتحول الكم - حسب منطق الطفرة الجدلية - إلى كيف ، وإلى حتمية التغير الجذرى .. إلى آخر هذه " اللحظات الجدلية " التى لم يكن من الممكن أن تتلاءم مع التصور الآلى والكمى الجامد والأحادى للمادة .. وبذلك أمكن أيضاً أن نخرج من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية ، وأن نتلاقى فيه الأطراف الثنائية المتباعدة (كالطبيعة والمستقبل ، والمادة والتوقع ، والواقع والحلم) ، وأصبحت المادة عملية صيرورة غنية ومنفتحة على إمكانات التغير " الواقعية " التى تكمن بنورها فيها ، أو بالأحرى على " الجديد " اليوتوبى ، " والكل " The Totum المأمول.^(١)

لم يعد من الممكن إذن أن تستقر المادة - أو على الأصح الإمكان الواقعى - فى الانطولوجيا السكونية المغلقة للوجود بما هو موجود ، فقد اهتدت بعد عناء البحث الطويل - إلى وطنها الحقيقى فى انطولوجيا جديدة تحتاج

Bloch , Ibid . p . 237 .

(١)

باستمرار إلى تأسيس جديد من جهة الزمان والمكان معا ، وأعنى بها " انطولوجيا الوجود " الذى لم يوجد - بعد " والذى يكتشفه " الوعى بالمستقبل " فى الماضى نفسه وفى تاريخ الطبيعة بأسرها ، كما يصبح المكان هو " بُعد الأمام " أو التقدم المستمر لحركة المادة الجدلية التى تطبق عليها مقولة الإمكان الواقعى . وهل يمكن أن يكون الأمر غير ذلك بعد أن نظرنا الى المادة وخصائصها نظرة مستقبلية ؟ وهل يستقيم تصورنا للواقع والواقعية ان جردناهما من بُعد الانفتاح على المغاير والجديد ؟ ولكن كيف نفهم هذا " الجديد " و " الكلى " الذى يكمن فى بذور الإمكان الواقعى ويتفتح باستمرار على المستقبل ؟ وإلى أين تندفع إمكانات المستقبل المفتوح على الطفرات اللانهائية لعملية الصيرورة الجدلية الدائبة ؟

إن الإمكان الذى تحدثنا عن بذوره المتفتحة للنمو والتطور ، هو كذلك " الجذر " و " الأصل " الذى تنبثق عنه الظواهر والصور على اختلاف مستوياتها ومضامينها ، فيسقط منها ما يسقط من قشور غير أصيلة ولا جوهرية ، ويبقى ما يبقى من إمكانات واقعية تنزع باستمرار إلى المزيد من الأصالة والجوهرية والواقعية . ويضرب بلوخ مثالا حيا على ذلك " بالإنسان العامل " الذى هو فى رأيه " جذر " الصيرورة البشرية نحو الإنسان " المثالى " الذى سيعيش فى المجتمع الخالى من الطبقات ، أو فى " الوطن " الحق الذى تتجه إليه مسيرة المادة والوعى معا عبر تاريخها الطويل . هذا الإنسان - الذى هو معرض للتحويلات خلال تاريخه الماضى وسوف يتعرض للمزيد منها خلال تاريخه الآتى - قد بدأت بذرة تطوره وتقدمه على طريق المستقبل عندما بدأ يسير منتصبا على قدميه . لقد كان هذا السير المستقيم هو البذرة الأولى التى انطوت فيها الاستقامة الكاملة منذ البداية ، أى الاستعداد الكامن لتحقيق مملكة الحرية ، وهو الاستعداد الذى طالما تحقق عبر التاريخ بصور واقعية جزئية فى العديد من الثورات الواقعية والجزئية أيضا حتى يصبح المجتمع الخالى من الطبقات حقيقة تجسد الإمكان الكامن فى تاريخ الإنسان حتى الآن . ومهما تكن طبيعة هذا التجسد الواقعى ، فسوف تظل علاقته " بالكلى " النهائى الكامن فى الإمكان علاقة جوهرية ، أى أنها ستظل هى العلاقة الجدلية القائمة بين المظهر والحقيقة ، أو بين الوجود والماهية ، ذلك لأن العملية الجدلية - إذا فهمت على

حقيقتها - تستبعد تحقيق " الكلى " مع تحقق المجتمع الخالى من الطبقات ، لأن الإنسان فى ظل هذا المجتمع لن يكف ولن تتوقف مسيرته المندفعة نحو الوضع (أو الحالة) التى يتحد فيها المظهر والحقيقة ، والوجود والماهية .^(١)

ومع ذلك فإن تاريخ الإنسان فى صيرورته الواقعية حتى الآن قد تخلله على الدوام أو تغلغل فيه الإمكان الواقعى الجوهرى بصور متزايدة تفوق صوره الخادعة أو السطحية ، بل ان صور هذا الإمكان كانت تتألق بين الحين والحين على حافة المسيرة البشرية . وأبسط دليل على هذا هو " اليوتوبيات " الاجتماعية كلها على وجه التقريب التى انعكست عليها أشعة الأمل بصور مختلفة ، كما تجلت من الناحية " النفسية " فى صور التمنى والحلم بالمستقبل ، ومن الناحية " الأخلاقية " فى " المثل العليا " الإنسانية ، ثم تجلت من الناحية " الجمالية " فى العديد من " الرموز " الطبيعية والموضوعية . فأما صور التمنى والحلم بالآتى فقد ظل مضمونها هو " إمكان " الحياة الأفضل . وأما المثل العليا فكان مضمونها هو الوجود الإنسانى الكامل بقدر الطاقة ، والعلاقات الاجتماعية الأكمل مما هى عليه فى الواقع ، ولهذا بقيت (أى المثل العليا) فى كل الظروف والأوضاع نماذج يحتذىها الإنسان ويسعى إليها .^(٢) (ومن أهمها وأسماءها فيما يرى بلوخ نموذج الإنسان فى ظل المجتمع الخالى من الطبقات الذى ظل يحلم به قبل انهياره الأخير بعد وفاته بحوالى ثلاثة عشر عاما) .

وأخيرا فإن " الرموز " توحى دائما من بعيد بإمكان الوحدة المفتقدة بين الوجود والماهية فى الطبيعة ، وإزالة اغتراب الإنسان عن حقيقته الجوهرية (خصوصا على نحو ما صورها ماركس الشاب فى المخطوطات الاقتصادية الفلسفية عام ١٨٤٤) ولما كان مضمون الرموز هو الإحياء بالممكن والدلالة على شفرات معانيه ، كان الرمز دائما أكثر غموضا وخفاء من المثل ، كما كان أكثر منه قدرة على الإشارة إلى وحدة الماهية الأساسية التى تكمن وراء إحياءاته ومعانيه المتعددة - ولهذا تلاقت الرموز الأصيلة دائما حول معنى مركزى أو ماهية أساسية وصفت عبر التاريخ (لاسيما بتأثير

Ibid . p . 238 . (١)

Ibid . p . 238 - 239 . (٢)

الأديان) بأنها هي الواحد والحق والخير - ولأن مضمون الرمز بعيد عن الظهور والتحقق ، فقد بقى من الناحية الواقعية والموضوعية مجرد شفرة توحى بالممكن ولا تحدده . والمهم فى نهاية الأمر أن يعكس التعبير الرمزى فى الأدب أو الفلسفة ذلك الإمكان الواقعى والكلى الذى تحدثنا عنه ، وأن يوحى على طريقته بمسافة البعد الفاصلة بين " ظهوره " و " تحققه " ، ويشير إلى " وحدة " معناه وراء المعانى الغامضة والمتعددة التى تتبعث منه ، وبذلك يكون - إذا صح هذا التعبير - رمزا واقعيا ولا يفقد مضمونه الصلة بواقع العالم والإنسان بالهروب إلى المستحيل أو الافتتان بسحر الكلمات وألغائها المضللة .. ولا شك فى أن الرموز والتمنيات والأحلام التى فاضت عن الوعى أو اللاوعى البشرى فى تاريخه الطويل قد حاولت على اختلافها أن تعبر عن " نماذج المعنى " الكامنة فيما سميناه الوجود - الذى - لم يتحقق بعد ، كما حاولت الاقتراب من ذلك " الكلى " الذى يتحدد عنده المظهر والحقيقة ، والوجود والماهية ، ويتجه إليه النزوع الكامن فى المادة والوعى اتجاهه إلى الأمل البعيد وغير المستحيل .^(١)

والملاحظ أن بلوخ يظل هنا أسير عقيدته الماركسية المتمتة على الأقل من ناحية الهدف لا من ناحية السبل والطرق الموصلة إليه . فهو يصوغ هذا الأمل البعيد فى تحقيق الماهية الكلية فى الصيغ الماركسية المعروفة مثل " تطبيع الإنسان وأسنه الطبيعة " ، والقضاء على اغتراب الإنسان عن الطبيعة والعكس ، " والتصالح بين الموضوع والذات والضرورة والحرية " . ولن يتحقق الأمل فى هذا الإمكان الواقعى إلا بتوسط الجدل الفعال والتقاؤل المناضل بعالم أفضل .

٣- مقولة الإيمان وموقف بعض المناطقة والفلاسفة منها :

ما أكثر ما لم يتم الوعى به فى شعور الإنسان ، وما أكثر ما لم يتحقق بعد فى العالم! وعلى الرغم من التسليم بأن " الليس - بعد " حقيقة حية فى كل ما هو حى فينا أو حولنا ، فإن مقولة الإيمان قد عانت من سوء الحظ ولم تدرس دراسة كافية لا على المستوى الأنطولوجى ولا على المستوى المنطقى . لقد

Ibid . p . 240 .

(١)

ظلت على الدوام محيرة من الناحية المنطقية ، ولم تتحدد بصورة حاسمة كما حدث لغيرها من المفاهيم . ولذلك أهملتها الأنطولوجيا أو نظرية الوجود إهمالا يكاد أن يكون تاما ، واقتصر ذكرها في المنطق - أو كاد - على كتب المنطق الصورى ، وحتى عندما تتعرض نظرية المقولات للممكن فيما يوصف بمقولات الجهة ، فإنها تقتصر على تحديد نوع المعرفة بالموضوع ، ونادرا ما تتطرق إلى تحديد الموضوع نفسه . إن مقولة الجهة^(١) تشير من ناحية الاحكام إلى درجة اليقين فى الحكم أو إلى طريقة الربط بين الموضوع والمحمول فى الحكم . ومقولات الجهة كما حددها كانط هى الإمكان والواقع والضرورة وتناظر مقولة الجهة جهات الحكم التالية : الحكم الإشكالى أو الاحتمالى ، الحكم التقريرى ، والحكم اليقيني . والإمكان أو الاحتمال - عند كانط - يعبر عن حالة التردد أو التوقف عن الحكم ، لأن معنى الاحتمال هو أنى لا استطع أن أضيف صفة المحمول إلى الموضوع ، كما أننى لا استطع بيقين نفيها عنه ، فأنا متردد بين السلب والإيجاب ، وهذا لا يكون حكما ، فحالة الاحتمال إذن هى حالة توقف فى الحكم - أما إذا كان الحكم معبرا عن إمكان الخروج عن قانون طبيعى ضرورى فهذه الحالة تكون حالة احتمال أو إمكان ، فالجهة فيها الاحتمالية . فإذا تصادف ووجدت غربان مختلفة الألوان عما نألفه، فإن هذا ممكن الحدوث ، ويكون حدوثه مخالفا لقاعدة مطردة فيما يتصل بالأوان الغربان السود دائما . فالإمكانية هنا تعبر عن إمكان الخروج عن قاعدة كشواذ لهذه القاعدة .^(٢)

ويصدق هذا الإهمال لمقولة الإمكان على صغار المناطق والفلاسفة وعلى كبارهم ، فالجميع يتشابهون فى تفريغ مقولة الإمكان من مضمونها الواقعى ، ويشتركون فى عدم التفرقة بين المعرفة الجزئية بالشروط وبين الشروط نفسها فى وجودها الجزئى ، ويسوون بين الحكم الاحتمالى أو الإشكالى بوجود حقيقة موضوعية مقررة ، والحكم التوكيدى على حقيقة موضوعية لم تتقرر بعد أى على إمكان موضوعى قائم^(٣) . فالحكم الاحتمالى بأن : " من الممكن أن يكون محمد فى البيت " يختلط بالحكم التوكيدى : " من الثابت أن من الممكن فى زمن

(١) مقولة الجهة Modality مشتقة من الكلمة اللاتينية Modus وتعنى اسلوب أو طريقة الوجود أو الحدوث .

(٢) عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) Bloch , Ibid . p . 241 .

قريب إطلاق مركبة فضائية للهبوط على سطح القمر " . والفرق الواضح بين الحكم الأول والحكم الثانى ليس فرقا من الناحية المنطقية والسيكولوجية فحسب، وإنما يدل على الطابع الخارجى أو الواقعى لقدر كبير من أحكام الجهة . ولو اقتصرنا طبقات مقولة الإمكان - كما رأينا من قبل - على طبقة الترجيح المعرفى ، لما أمكن التعبير عن الإمكان الموضوعى أو الواقعى فى العالم الخارجى ، أو لبقى على أحسن الفروض مجرد تصور ذاتى ومثالى أجوف ، أو وهم من أوهام الخيال وإسقاط بشرى على العالم الخارجى، وكان لم يتعرض إنسان أبدا لأخطار الممكن ، ولا حاول أن ينجو منه أو يحسب حسابه أو وقع ضحية له - بل كان الكائنات العضوية كلها لم تزود بأجهزة السلوك المنعكس ورد الفعل على الممكنات الموضوعية والواقعية المحيطة بها فى العالم الخارجى، وذلك ابتداء من الكائنات ذات الخلية الواحدة إلى الوحش الكاسر والإنسان العاقل المفكر. ويكفى مثلا ذكر الإمكانات الموضوعية التى يحفل بها القانون المدنى والقانون الجنائى (١).

ولو نظرنا فى كتب المنطق التقليدية، مثل كتاب سيجفارت (٢) (١٨٣٠ - ١٩٠٤) لوجدناه يعرف الإمكان تعريفا صحيحا بأنه هو " ما يعرض للفرد من ناحية كونه يحتوى على السبب الجزئى لما سوف يكون " - وبذلك يكون الإمكان فى رأيه مجرد تعبير عن موقف ذاتى لم يحسم أو عن تسليم بقصور معرفتنا . والمهم أن المبالغة فى تأكيد أحكام الجهة المتعلقة بالترجيح والاحتمال على حساب الأحكام المتعلقة بالإمكان الموضوعى يدل على تجاهل المثاليين أو إنكارهم للإمكان الموضوعى ، كما يدل بصفة أعم على أن معظم المفكرين الكبار - الذين لا يدخلون فى عداد المثاليين ولا الذاتيين - ينكرون هذا الإمكان الواقعى بسبب تفكيرهم " السكونى " الذى يدور حول " المعطى " و

Ibid : 241 - 242 .

(١)

(٢) هوكرستوف سيجفارت (١٨٣٠ - ١٩٠٤) Sigwart ، وقد كان لكتابه عن المنطق تأثير كبير عند ظهوره لأول مرة فى أواخر القرن الماضى (بين سنتى ١٨٧٣ و ١٨٧٨) ويقسم سيجفارت منطقته على أسس سيكولوجية . وعنده أن فن التفكير الصورى هو الذى يحدد قواعد التفكير الصحيح ومصادره، البقية العامة دون التعرض لمضمون التفكير نفسه .

(c.f. Rosenthal , M and Yudin , p (edited) : A Dictionary of philosophy . Moscow , Progress Publishers , 1967 . p . 409

"الماضى" بدلا من الانطلاق إلى الآفاق المفتوحة على الجديد والممكن.^(١) والغريب حقا أننا نجد هذا عند فلاسفة لا شبهة فى تفكيرهم التطورى (مثل أرسطو) والجدلى (مثل هيجل)، بالرغم من تصور " الوجود بالقوة أو الإمكان " وتأثيره العظيم عند الأول، وبالرغم من الجدل الواقعى الشامل عند الثانى. ولعل التصور السكونى للعالم أو لله - على أساس أنه الواحد والكل الذى تحقق فيه كل إمكان - هو المسئول كذلك عن غياب مفهوم الإمكان الواقعى عند مفكرين آخرين لا شبهة أيضا فى جدليتهما وهما: نيقولا الكوزى (١٤٠١ - ١٤٦٤) الذى يصف الله بأنه هو الإمكان (possest) المتحقق تحقيقا كاملا، وجوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) الذى يرى أن العالم بكلية لم يبق فيه شىء ممكن لم يتحقق^(٢) .. وكأن الجميع قد نفروا من " الجديد " و "الآتى" فأداروا له ظهورهم ولم يهتموا بالانفتاح عليه أو التفكير فيه تفكيراً جاداً.

والواقع أن النفور من " الإمكان " و " الممكن " أقدم بكثير من المفكرين والفلاسفة الذين ذكرناهم. فحتى السوفسطائيين الذين زلزلوا كل ثابت ومستقر، لم ينل الإمكان منهم غير التهكم والسخرية. وقد أصبح كل شىء عندهم مساويا للشىء، لأن كليهما ممكن على حد سواء. فقد قال جورجياس (من حوالى ٤٨٣ الى حوالى ٣٧٥ ق. م) إنه لاشىء موجود، لا اللا - وجود ولا الوجود ولا حتى ما يقع بينهما بحيث يمكن أن يفسد أو أن يكون، أى بحيث يرتبط بأحدهما بعلاقة الإمكان.^(٣)

ولم يكن إنكار المدرسة الميجارية^(٤) للإمكان بأقل حدة وإصراراً من إنكار السوفسطائيين، إذا ارتبطت هذه المدرسة بمذهب الايلييين فى الوجود الواحد

(١) Bloch : Ibid . p . 242 .

(٢) Ibid : p . 242 .

(٣) Ibid : p . 243 .

(٤) المدرسة الميجارية أو الميجاريون هم أتباع إقليدس الميجارى (من حوالى ٤٥٠ الى ٣٨٠ ق. م) أحد تلاميذ سقراط الذين تركوا أثينا بعد الحكم بالموت على أستاذهم. وقد اهتمت المدرسة بالمنطق بوجه خاص وبفن المجادلة بالكلام، كما ربطت الأخلاق السقراطية بالمذهب الايلى عن الوجود الواحد الابدى الثابت (انظر د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٤٥٧).

الثابت من الأزل إلى الأبد ، وبذلك استبعدت الإمكان ، كما استبعدت المدرسة الإيلية الحركة من كل نوع - وقد اشتهر برهان الميجارى " ديودوروس الكرونوسى " Diodoros Kronos ضد الإمكان ، وهو برهان يذكرنا ببراهين زينون الإيلي على بطلان الحركة ، وقد ذاع صيته وانتشر لعدة قرون إما بسبب براعته الجدلية أو لافتتان أصحاب الفكر السكونى به . وقد وصل إلينا هذا البرهان على شكل القياس التالى : " لا يمكن أن يخرج من الممكن شىء غير ممكن ، ولما كان من الضروري أن يتمخض الممكن ، الذى لم يتحقق فى الواقع ، عن شىء غير ممكن ، وأن يكون شيئاً آخر غير الشىء الذى يكونه ، فإن هذا الممكن نفسه غير ممكن ، وبذلك يثبت أن الواقع هو الممكن الوحيد".

وعلى الرغم من ضعف هذا القياس ، فقد تبنته الرواقية الرومانية ، واقتنع به الرواقيان الشهيران إبيكتيت (من ٥٠ الى ١٣٨ م) والقيصر ماركوس أو ليوس (من ١٢١ إلى ١٨٠ م) لتدعيم ، إيمانها بالضرورة التى تحكم النظام الكونى وخلوه من أى إمكان ، كما تحول عن طريق شيشرون ^(١) (من ١٠٦ - ١٤٣ م) إلى ما سقى بعد ذلك بحب القدر Amor Fati واجتمع إنكار الممكن ، والرواقية الجديدة ، وحب القدر فى مذهب اسبينوزا الواحدى الذى تلخصه عبارته المعروفة " الرؤية من منظور الأبدية " ^(٢) sub Quadam aeternitatis specie ومعنى هذه العبارة بحسب تعريفها هو النظر إلى كل ما هو ممكن على أنه ضرورى وواقعى . فكل شىء من منظور الأبدية محكم ومترايط ترابط الأسباب والنتائج (وكأن علاقة السببية هى القدر الرياضى للعالم) . وما من شىء فى هذا العالم يمكنه أن يفلت من السببية الكلية ، ومن ثم فلا مجال فيه للإمكان أو الممكن ^(٣).

ولكن هل ينطبق هذا على أعظم فلاسفة الإمكان بعد أرسطو ، وهو لينتز (١٦٤٢ - ١٧١٦) ؟ ألم يقل بما استبعد هاسبينوزا بالاختيار بين الامكانات

(١) انظر كتاب شيشرون عن القدر (De Fato ، ٦ ، ٧) . (c.f. Cicero : De ortatore III Together .
With De Fato With English Translation
by Rackham, the Loeb classical library, London
(٢) Spinoza : Ethics II , Edited , With a revised translation by G. H. R. parkinson
London, Every man's Library. 1989. proposition 44, addition 2. p. 73
(٣) Bloch : Ibid , p . 243 .

المنطقية المتعددة ؟ ألم يذهب إلى أن الله (سبحانه وتعالى) قد اختار أن يخلق هذا العالم - أى ينقله من حالة الإمكان إلى التحقق - من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة ؟ إن الواقع يقول بأن ليبنتر قد عرف الإمكان من حيث هو استعداد ، وإن يكن استعدادا لا يظهر جديدا ولا يطور مضمونا ينطوى عليه العالم القائم . أضف إلى هذا أن " الإمكانات الأولى *primae possibilitates* للعوالم التى اراد الله أن يختار منها " أبدع عالم ممكن " وأن يحقق هذه الإمكانات الأولى ، لا توجد إلا فى العقل الإلهى ، أى لا علاقة لها بالعالم الواقعى الذى وقع عليه الاختيار وليست من ممكناته . ألا يحق لنا أن نقول إن ليبنتر قد ترك الإمكان المنطقى محصوراً فى دائرة لاهوتية مغلقة ، وأن تصوره القاصر للإمكان لا يختلف فى نهاية المطاف عن تصور اسبينوزا الذى نفى الإمكان والاختيار عن الله نفسه حيث يقول فى كتابه الأساسى " الأخلاق " : " لم يكن من الممكن أن يخلق الله الأشياء بطريقة أخرى أو على نظام مختلف عن الطريقة والنظام اللذين خلقا بها " .^(١)

ويستمر النفور من الإمكان عند فلاسفة آخرين لا يمكن اتهامهم بالغائه أو إهماله كل الإهمال . ونبدأ بكانط (١٧٢٤-١٨٠٤) وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١) اللذين نعتقد أنهما لم ينصفا الإمكان الواقعى ، لا فى " نقد العقل الخالص " ولا فى " المنطق " و " موسوعة العلوم الفلسفية " . فالفيلسوف النقدى الأكبر فى العصر الحديث قد رفع من شأن " المثل ' العقلية والأخلاقية فى فلسفته النظرية والعملية . ومع ذلك يضع " الإمكان " مع الأشكال الخاصة للفكر الخالص ، مؤكداً " إمكان وجود الأشياء عن طريق التصورات أو المفاهيم القبليّة ، بالإضافة إلى الإمكان " الذى لا يستمد إلا من واقع التجربة " من أشكال الفكر الخالص أو من المقولات . صحيح أنه يقول بوضوح أن جميع هذه الأشكال أو المقولات - ومن بينها مقولات الجهة (وهى الإمكان والوجود أو الواقع والضرورة) - هى التى تكون التجربة بوصفها " نظام الظواهر " المؤسس على المقولات . ولكنه ينبه - بما يشبه التحذير - إلى الدور الخاص الذى تقوم به مقولات الجهة بالنسبة للتجربة وذلك حيث يقول : " ان مقولات الجهة لا تزيد فى التصور أو المفهوم ، الذى تضاف إليه كمحمول ، أدنى زيادة من ناحية كونه تحديداً - أو

Spinoza : Ethics I , proposition 33 , p . 27

(١)

تعييننا - للموضوع ، وإنما تعبر فحسب عن العلاقة بملكة المعرفة ^(١) ونستخلص من هذا كله أن كانط لا يعرف الإمكان الواقعي والموضوعي ولا يعترف به ، إذا ان " الواقعي الموضوعي " لا يضاف عنده إلى الواقعي الممكن " إلا عن طريق الحدس أو العيان ، لا عن طريق ربطه بحكم تقريرى أو توكيدي ، أى حكم من أحكام الجهة يتعلق بالواقع .

بيد أن كانط يفسح مجالا للإمكان فى فلسفته العملية بعد أن استبعده من فلسفته النظرية كما سبق القول . وفى ذلك المجال الذى يتعلق بمعرفة التجربة الأخلاقية عن طريق العقل العملى لا النظرى ، نجده يضع المثل والمبادئ أو المسلمات الأخلاقية التى " يمكن " أن تلزم الإنسان الذى يتجاوز ثنائية عالم الظواهر وعالم الحقائق المعروفة التى احتفظ بها فى فلسفته النظرية ، أى الإنسان الذى يعلو على الطبيعة والمنفعة ، ويطيع أمر " الواجب المطلق " باعتباره كائنا أخلاقيا ينتمى انتماء أساسيا لعالم الحقائق الذى تسكنه " إمكانات " عليه - بحكم القانون الأخلاقى الصورى الصارم - أن يحققها فى الواقع .

ويأتى فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) الذى بنى فلسفته - أو نظريته فى العلم كما سماها - على فلسفة كانط الأخلاقية ، وجعل منها مذهباً مثالياً مطلقاً عن " الفاعلية " الأخلاقية والعالمية بذاتها للشخصية أو " للأنا المطلق " على حد تعبيره ، يأتى فشته فيقدم مسلمته أو مبدأه الشهير (postulat) الذى يعبر فيه عن الإمكان كقدرة أو استطاعة (potence) " أنت قادر لأنه ينبغى عليك " . وإذا كان فشته يفيد كذلك من المثل الأعلى Ideal الذى قدمه كانط فى ثوب تجريدى وهو " نشر سيادة الحرية الأخلاقية " ويربطه " بالسلوك الفعلى " ، فإن الإمكان يظل فى هذه الحالة أيضاً محاولة دائبة للاقتراب من ذلك المثل الأعلى فى التاريخ . ومع ذلك فليس هذا بالإمكان الواقعي والموضوعي الذى يلائم " الواقع الجدى " للعالم والإنسان ، لأن " عالم التجربة " من منظور المثالية المطلقة أو من منظور المثالية الشارطية (الترنسندنتالية) لا يسمح له بالتحرك من القوالب الصورية والفكرية الخالصة (أى المقولات) لكى ينمو ويتحرك

(١) Kant , Immanuel : Critique of pure Reason. Transl. by . J . M . D . Meiklejohn ,
New york . Willey Book Co . 1943 p . 142 .

حركة جدلية واقعية. وحتى عندما أصبح الإمكان عند فشته هو إمكان الواجب الأخلاقي الملتزم بالمبدأ السابق الذكر أو بالمثل الأعلى - لم يتغير وضع الإمكان كثيرا عما كان عليه عند كانط ، فمن منظور الوعي أو الأنا المطلق (كما يسميه فشته) - وهو منظور غير تاريخي - لا يوجد ثمة مستقبل ولا أمل في المستقبل ، اللهم إلا أن يكون نوعا من " الميل " أو الرغبة التي لا ترقى إلى مستوى الإمكان الواقعي ولا تعبر عن بنيته العميقة . وهكذا يجوز القول بأن كانط وفشته قد ضيقا مجال الإمكان ومفهومه وحصره داخل عقل - نظري أو عملي - غير تاريخي يختزن مثالا عليا Ideals غير تاريخية ولا واقعية كذلك.^(١)

والآن : ما هو موقف هيغل من الإمكان ، وهو المعروف بأنه مفكر " العقل العيني الحى " لا " الفهم المجرد " ؟ الحق إننا نفاجأ (فى موسوعة العلوم الفلسفية ، الفقرة ١٤٣) بأن هيغل يقتبس عبارة كانط التى سبق أن أوردناها عن مقولات الجهة التى يبعدها - أى كانط - عن الموضوع الواقعي ويدخلها فى عداد " أشكال الفكر الخالصة " مما يرجح أن هيغل يوافقه على رأيه. ويزيد من قوة هذا الترجيح أن هيغل يضيف مباشرة بعد الاقتباس السابق عن كانط : " الحق إن الإمكان هو التجريد الفارغ للتأمل - فى - ذاته ، هو ما سمى من قبل بالباطن ، وإن كان " يوضع " الآن كذلك بوصفه ذلك الذى تم رفعه ، ووضعه فقط ، وتحديد به باعتباره الباطن الخارجى ، ومن ثم باعتباره مجرد جهة للحكم (Modality) وحسب ، وتجريد غير كاف ، وباعتبار أنه - إذا أخذ من الناحية العينية - لا يتعلق إلا بالتفكير الذاتى .. وبوجه خاص لا يجب فى الفلسفة أن يتكلم أحد عن أن شيئا ممكن أو أن شيئا آخر غيره ممكن أيضا ، وأن هناك شيئا - كما يعبر البعض كذلك - يقبل التفكير فيه " ^(٢) .

والغريب أن هيغل لا يكتفى فى بعض الأحوال بوصف الإمكان بأنه " تجريد فارغ للتأمل فى ذاته " وإنما يتقدم أبعد من ذلك فى قول عنه انه " لحظة فى ذاتها moment of reality in itself من لحظات الواقع - غير أن هذا الإمكان الذى

Bloch : Ibid . p . 244 - 245 . (١)

Bloch : p . of H . V I . p . 245 . (٢)

يصفه بأنه واقعي تحيط به دائرة الماضي أو على الأصح دائرة الواقع القائم الذي تم بالفعل .. ويكفي أن نقرأ العبارة التالية من " المنطق " لتؤكد مما نقول : "ولذلك فإن ما هو ممكن إمكانا واقعا ، لا يمكن بعد أن يكون شيئا وآخر (مختلفا) ، وتحت هذه الشروط والظروف لا يمكن أن ينتج شيء آخر مختلف (١) ."

ولا بد لأنصاف هيغل من معرفة قصده من أمثال هذه العبارة والسياق الذي ترد فيه . فهو هنا يتكلم باعتباره عدوا للآراء الجوفاء المطلقة من كل قيد ، وإدخال الظن والتكهن والكلام السهل عما " كان يمكن " أن يحدث في التاريخ ، أو ما كان يمكن أن تكون عليه " الدولة " أو الإنسان ... الخ من منظور المثل الأعلى المجرد . ومع ذلك فلا بد أيضا من القول بأنه لا يتحدث ولا يفكر من منظور المستقبل ، وأنه يؤكد هنا أيضا أنه " جدلي الماضي " الذي يدور جوله على الدوام في دائرة ما حدث ويحدث على الدوام ، وما سيعود عودة الدائرة إلى الأبد . ولعلنا لا نظلمه كثيرا إذا قلنا انه - على الأقل في كلامه عن الإمكان - يؤكد رأى بعض خصومه ونقاده بأنه هيغل " الرجعي " الذي لا مكان للتغيير المستقبلي في فلسفته ، وهيغل الذي يقول صراحة في المقدمة المعروفة لفلسفة الحق ان : " فكرة العالم لا تظهر الا حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره " . (٢) وكأنما يؤكد بعبارات أخرى ما سبق أن أكدته الجدلي الميجارى الذي سبق أن أوردنا قياسه المثير الذي لم يخل من المغالطة ولا من السخرية من الحركة والتغيير ومن ثم من أى إمكان واقعي للمستقبل .. وكلا الرجلين الجدليين - مع الفرق الشاسع بينهما - يثبت الزمان على الماضي الذي تلتف دائرته الحتمية حول رقبة العالم كله .

ولا شك ان هذه النزعة السكونية عند الفيلسوف الجدلي الكبير لا بد أن تثير الدهشة والانزعاج أيضا - وموقفه من " الإمكان " هو الذي يثبت هذه الشكوك التي وصلت عند الكثير من خصومه إلى حد الإدانة والاتهام ، وأنستهم أنه

Ibid . p . 245 .

(١)

(٢) هيغل : أصول فلسفة الحق ، المجلد الأول ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام ، بيروت دار

التنوير للطباعة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ ، ص ٩١ .

مؤسس قوانين الجدل التي زلزلت العالم والوعى وأدخلتهما فى ملحمة الصراع (الذى تم فى رأى هؤلاء الخصوم فى الماضى ويكتفى الفيلسوف باستعادة دائرته الكلية والضرورية) على نحو ما يقول مثلاً فى الفقرة ١٣٩ من موسوعة العلوم الفلسفية : " ان ما هو داخلى فهو كذلك موجود فى الخارج والعكس صحيح ، والظاهر لا يبدى شيئاً ليس موجوداً فى الماهية ، كما أن الماهية ليس فيها شيء لم يتم ظهوره أو تجليه " . (١)

ولا شك أيضاً أن الأمر مع النصوص الهيجلية السابقة ليس بالبساطة التي نتصورها . ومجرد الظن بأن فيلسوف الجدل الأكبر مفكر " رجعى " و " محافظ " و " سكوني " و " عدو للتغيير " .. إلى آخر هذه الأوصاف التي يحتدم حولها الأخذ والرد ، لا يعفيانا من القول بأن المشكلة أعقد مما تبدو عليه حتى من نصوص الفيلسوف نفسها . وهل يمكن أن يصدق الأوصاف السابقة من يتذكر مقدمة " ظاهريات الروح " (الذى يرجع كما هو معلوم لتاريخ سابق (١٨٠٧) على تأليف علم المنطق (١٨١٢ - ١٨١٦) وموسوعة العلوم الفلسفية (١٨١٧) التي يقول فيها : " ليس من الصعب أن نرى أن عصرنا هو عصر الميلاد والانتقال إلى مرحلة جديدة . لقد قاطع العقل عالم وجوده وتصوره الذى عاش فيه حتى الآن ، وعقد العزم على إسقاطه فى الماضى وعلى العمل على تشكيله تشكيلاً مختلفاً " . (١)

ولعل هيجل - كما يرى بلوخ - لم يستخلص النتائج الخطيرة المترتبة على هذا النص الفريد - ولم يتبين مثلاً أن العصر الذى يكون فى حالة المخاض أو الميلاد لابد أن يكون كذلك هو التربة التى ينمو فيها الممكن الواقعى ويتخلق على مهل حتى " يولد " ثم ينضج ويتحقق ، وأنه حينئذ يكون العمل على التغيير أو التشكيل بصورة مختلفة عن الأشكال الماضية فلا بد بطبيعة الحال أن يكون " إمكان التشكيل " أو القدرة عليه ، وإمكانية تقبل التشكيل شيئاً يزيد عن كونه "تجربدا أجوف للتأمل - فى - ذاته" كما عبر عن ذلك فى نص سابق . ولذلك فربما لم يظلمه بلوخ عندما قال إن منطق الإمكان و " انطولوجياه" قد سحقهما

(١) Hegel :The Phenomenology of Mind .Translated With an introduction and Notes by J . B . B aillie Second Edition , Revised and Corrected throughout . London George Allen , Unwin LTD . 1931 . p . 75 .

وهم السكون أو الثبات الذى أدى به إلى الزعم بأن كل ما هو ممكن فى مجال الواقع قد تم تشكيله وانتهى الأمر ، وكأنما هو السنبلة التى نمت حباتها أو قطع الشطرنج الساكنة بعد انتهاء اللعب .. والحقيقة الجدلية أو على الأصح المادية الجدلية تكذب زعم هيكل ، فتفسير العالم التفسير الصحيح يؤكد أنه فى صيرورة مستمرة ولا تنتهى أبداً ، وأن المهم هو تغييره وليس الاكتفاء بتفسيره فحسب (على حد تعبير ماركس وانجلز المشهور فى كتابها عن الأيديولوجية الألمانية) . ولذلك يمكن القول بأن تغيير العالم القابل للتغيير أو الممكن التغيير إمكانا واقعيا ، هو جماع " النظرية والممارسة " بالنسبة للإمكان الواقعى الذى يتطلب تحقيقه فى العالم بفضل كفاح الإنسان . بهذا ينتهى اغتراب الإمكان الواقعى عن نفسه فى الفلسفات التأملية السكونية والمثالية الذاتية . لأن هذا الاغتراب هو المشكلة الحقيقية للعالم ، وهو العائق الرئيسى الذى يحول دون تحقيق الوحدة بين الوجود والماهية ، وبين المظهر والحقيقة .^(١)

٣- تحقيق الإمكان :

الإنسان كائن ينتظره الكثير ولم يزل أمامه الكثير . وهو مازال يتشكل بصور مختلفة من خلال عمله ، ويجد نفسه على الدوام وجها لوجه أمام الحدود التى يدرك أنها لم تعد حدودا ثابتة ، وأن عليه أن يتخطاها لما وراءها . إن " الشئ الحقيقى " - فى نفسه وفى العالم - لم يتحقق بعد ، ولم يزل معرضا للتلغف والضياغ ، أو منتظرا على أمل النجاح . ذلك أن " الممكن " يمكن أن يؤدى للوجود ، كما يمكن أن يفضى الى العدم . ومعرفتنا بشروط تحقيقه الفعلية أو شعورنا بنضج هذه الشروط شعورا يبلغ حد اليقين أو على الأقل أقصى حدود الاحتمال هو الذى يجعل منه ذلك الإمكان الواقعى الذى تحدثنا عنه . وإذا لم تتدخل مبادرة الإنسان وشجاعته فى " اللحظة الممتلئة " المناسبة ، فسوف يبقى هو والإمكان فى حالة تأرجح بين الخوف والرجاء . فهل فطن الرواقيون إلى ذلك عندما نصحوا الإنسان بأن يبتعد عن الأوضاع التى لا يمكنه السيطرة عليها ، أم كان هذا نوعا من الحكمة المتعالية التى تمسكوا بها فى أصعب المواقف والظروف وكانت - برغم شجاعته - حكمة سلبية يائسة ؟

Bloch , Ibid , p . 246 .

(١)

مهما يكن الأمر فإن قدرة الإنسان على الفعل عنصر أساسى من عناصر الإمكان ، كما أن شجاعته ومبادرته إلى هذا الفعل تزيد من احتمالات الأمل فى تحقيق الإمكان ، وتقلل من احتمالات الهروب إلى اليأس أو العدم . ولا شك أن الشجاعة التى نقصدها هى الوسط بين نقيضين متطرفين : التهور البطولى من ناحية ، والجبن المتخاذل من ناحية أخرى . وإذا فهمناها فهما جدليا فلا بد أن تكون هى الشجاعة التى تأتى " بتوسط " الشروط الواقعية التى بلغت مرحلة النضج ودرست علاقتها بالسياق التاريخى والاجتماعى دراسة فاحصة دقيقة . وحينئذ يكون تدخل الإنسان ' ممارسة ' لا تتفصل عن النظر ، ونظرا لا يكتمل إلا بالممارسة .^(١)

ولا شك أن الإخلال بشروط هذه الممارسة المكافئة لإمكانات الواقع أو لواقع الإمكانات " يمكن " أن تؤدى - وقد أدت بالفعل - إلى ألوان عديدة من " خيبة الأمل " منذ أن تعلم الإنسان الثورة على الواقع القائم ومحاولة تغييره من جذوره . لقد واستمرت بطبيعة الحال عملية الصيرورة التاريخية والمادية التى لا تنتهى أبدا ، ولكن " النظر والممارسة " الإنسانيين لم يستطيعا - فى رأى بلوخ - نقل " الأمل " أو " الإمكان الواقعى " إلى مرحلة التحقق ، ويعنى به - " تطبيع الإنسان وأنسنة الطبيعة " ، ولم يستطع كذلك بلوخ " أرض الأحلام " التى يتجسد فيها " كل " الإمكان من خلال التوسط التاريخى والعينى ، لا من خلال التمنيات والأحلام الخيالية ولا من خلال اليوتوبيا المجردة . لقد أصبح الزمان - بعد ماركس - هو المجال التاريخى الذى يتم فيه الصراع الجدلى - المادى الذى يشمل العالم والإنسان ، كما أصبح بعد المستقبل هو مجال الإمكانات الواقعية الكامنة فيهما والمتطلعة دائما إلى التحقق المادى والعينى بجهد الإنسان وعمله ، هذا الإنسان الذى يلخص تطور تلك الصيرورة الكونية ، وتفتّح فيه أروع زهراتها ، كل ذلك بالعمل الذى صار به الإنسان أنسانا ، وبالثورات التى كانت وستكون " القابلة " التى تساعد على ميلاد مجتمع المستقبل الذى يحمل الحاضر فى أحشائه " جنينه " أو إمكانه الواقعى .^(٢)

Ibid : p . 247 .

(١)

Ibid . p . 248 .

(٢)

وبذلك يتلاقى العامل الذاتى (كإمكان للتحويل الذى لم يتم) مع العامل الموضوعى (كإمكان لم يتم أيضا لتحويل العالم وتغييره) وكل ذلك فى إطار الشروط والقوانين التى تعين ذلك الإمكان ومدى قابليته للتحويل أو التحول ، دون مبالغة أو تغليب لأحد العاملين المتشابهين على الآخر ، حتى لا ينحرف ذلك التشابك أو التلاحم الجدلى ويتمزق ضحية ذاتية مثالية متعالية ، أو ضحية موضوعية وضعية جامدة أو ميكانيكية فجأة .. وعندئذ يصبح البشر صانعى تاريخهم ومنتجيه الواعين ، ويصبح العالم أو الواقع هو عالمهم وواقعهم المتغير والمتحول " بتوسطهم " وغير المغترب عنهم ولا المغتربين عنه . بهذا يتحقق صنع التاريخ أو إنتاجه الواعى ، وتظهر مكنوناته وإمكاناته فى صورها المختلفة ، ويتغير المجتمع والطبيعة من جذورهما ، ويظهر الموضوع الذى لم " يتشأ " فى وحدته الحميمة مع الذات التى لم تغترب . هذه الذات العاملة المنتجة التى كانت وسوف تبقى هى " العلة الذاتية " للتحويل والتغيير ، أى لتحقيق الإمكانات الواقعية فى أفق المستقبل الواقعى .^(١)

أما عن هذا المستقبل الواقعى الذى ينتهى فيه اغتراب تلك الذات العاملة والواعية ويقضى على اغترابها واستغلالها واستعبادها ، كما ينتهى كذلك اغتراب العالم والطبيعة الخارجية التى لا تصنعها هذه الذات ، وان كانت تؤثر عليها " وتؤنسها " بتوسطها ، فإن معالمة ستتضح عند الكلام عن " اليوتوبيا الواقعية " التى رسم ماركس ملامحها ، وجاء بلوخ فعمق هذه الملامح بحيث أصبحت هى " وطن " الحرية والإخاء البشرى الذى يسكنه - على حد تعبير جوته فى نهاية فاوست : " شعب حر يعيش على أرض خرة " ويحقق الإمكان الذى يقبل التحقق كما يتحتم أن يتحقق ..

والآن ماذا أضافت مقولة الإمكان - التى اتهم بلوخ الفلاسفة بإهمالها طوال التفكير الفلسفى - بطبقاتها أو مستوياتها المتعددة إلى الفكر الفلسفى من ناحية ، وما أهميتها فى فلسفة بلوخ السياسية من ناحية أخرى ؟ يمكن القول بأن الانفتاح الهائل لمقولة الإمكان على المستقبل جعل مهمة التفكير المقولاتى لا تقتصر

Ibid . p . 248

(١)

على المعرفة ، وإنما تتدخل بشكل إيجابى فى مسيرة العملية الكونية ، ولذلك يمكن القول بأنها أنطولوجية وعملية أو سياسية ، بقدر ما هى منطقية ومعرفية . ولو وقف بلوخ عند هذا الجانب النظرى الأخير لكان متناقضا مع روح فلسفته الثورية ومقاصدها العملية والسياسية . ولذلك يكون من الطبيعى أن يحاول رفع التناقض بين النظرية والتطبيق ، وبين الفكر والوجود ، لأن العمل والنجاح فيه هما اللذان يتجه إليهما فى نهاية الأمر أى تفكير صحيح وصادق . ولذلك فإن التفكير يملك الكلمة الأولى فى التعبير عن منطق العصر ، ولكنه من ناحية المهمة التى ينبغى الالتزام بها لا يملك الكلمة الأخيرة ، لأن هذه ملك الفعل والتغيير . بيد أن الفعل أو العمل مستحيل بغير التصور أو المفهوم . وهذا الأخير هو قائد التحول الثورى ورائد الوصول الى الهدف الصحيح .

والمهم فى النهاية أن النظر فى تفاعل مستمر مع العمل ، وأن العلية هنا متبادلة وليست من طرف واحد . فالعمل أو التطبيق العملى مرتبط بالنزوع الموضوعى الكامن فى الوجود الواقعى ، والنزوع الموضوعى يمكن معرفته عن طريق دراسة التطور التدرجى لإمكانات ذلك الوجود . ومن ثم يكون العمل أو التطبيق العملى هادفا باستمرار ، كما يكون العمل أو الفعل متطابقا مع النزوع - المدروس بدقة وعناية لتمييزه عن أى نزوع كاذب أو غير ناضج - وهكذا نجد أن نجاح العمل لا يتوقف فحسب على التحديد الفكرى أو المقولاتى ، وإنما يعتمد كذلك على إمكان التحقيق العملى لإحداث التغيير الحقيقى . وكل هذا مترتب بالضرورة على كون الماهية الكامنة فى الوجود الفعلى لم تصبح واقعا حقيقيا بعد ، وأنها تظل فى حاجة الى التحديد الفكرى والمعرفى بقدر حاجتها إلى التحقيق العملى والواقعى . إنها الماهية التى تتطلب باستمرار الظهور والتحديد بصورة تقترب من الكمال بقدر الإمكان ، كما تنتبه على الدوام إلى الإمكانات الواقعية والموضوعية التى تنزع إلى التحقق وتدعو الإرادة والعقل إلى تحقيقها فى الواقع بعد تحديدها فى المفهوم والتصور . ولابد هنا من تدخل العامل الذاتى فى إطار العملية التاريخية ووفق خطة اقتصادية واجتماعية محددة لإبراز الممكن العينى إلى حيز التحقيق .

ثالثا : انطولوجيا المادة :

يقود الحديث عن مقولة الإمكان ، وهى أهم مقولات انطولوجيا الـ " ليس - بعد " ، إلى مشكلة هامة فى فلسفة بلوخ ، ألا وهى مشكلة المادة . لقد كانت المادة هى مبدأ الشر والباطل والمظهر الخداع فى فلسفات سابقة مثل الافلاطونية والافلاطونية المحدثة والغنوصية ، إذ كانت هى ذلك الجزء من الوجود الذى ينبغى تجاوزه . وكان العالم المادى فى فلسفات أخرى هو عالم الاحدية والحتمية والتبعية . وكلما نسب إلى العالم المادى قدر من الواقعية كانت النتيجة هى ثنائية المادة والروح ، وكلما سلبت المادة من واقعيتها وأصبحت مجرد مظهر خداع كانت النتيجة هى الواحدية الروحية . وفى الحالىن كان ينظر للعالم الطبيعى نظرة احتقار ، وكأن ماهية الوجود لا مكان لها إلا فى عالم آخر مختلف تماما عن العالم الطبيعى المادى . لذلك لم يكن تاريخ الخلاص تاريخا للعالم ، بل كان هروبا من العالم ومن الواقع العينى داخل العالم فكان - كما هو الحال عند أوغسطين - نوعا من الفرار من " المدينة الأرضية " إلى " مدينة الله " . وبالمثل كانت كل اليوتوبيات الدينية روحانية ، ولو أمكن ان نجعل مضمونها جزءا من العالم نفسه بحيث يكون هو أفضل شكل ممكن للمجتمع البشرى يقضى فيه على الظلم والحاجة ، عندئذ يصبح التفكير اليوتوبى تفكيراً واقعياً ، ويكون السؤال عن الشروط المادية اللازمة لقيام " مملكة الحرية " التى هى القصد والهدف البعيد لفلسفة بلوخ اليوتوبية .

١ - مفهوم المادة عند بلوخ :

تتركز الفكرة المحورية لبلوخ عن المادة فى أنها الرحم الخصب الذى تتولد عنه كل الأشكال الممكنة ، وتخرج منه دائما مختلف أنواع الواقع المتجدد . ويبدأ بلوخ بتعريف المادة بمحاولة الاقتراب منها عن طريق التعرف السلبي ، أى بتجريدتها من المفاهيم غير الجدلية . فليست المادة كتلة ميتة ، تحرك بالضغط والدفع وتبقى هى هى بلا تغيير . وحتى إذا فهمت علاقتها الضرورية بالحركة ، فليست هى المادة التى ترجع دائما إلى نفس الصور والأشكال انقديمة التى خرجت منها ، إذ لا يصدق هذا إلا على المادية الآلية التى رفع عصر التنوير من شأنها ، وتصور ان مفهومها عنها مفهوم ثورى ، ثم أصبحت بعد

ذلك هي المادية الساذجة أو المادية الشعبية . وليست هي المادية التي ينظر إليها المثاليون ورجال الدين نظرة التعالي والازدراء ، ويسلبونها حق الميلاد الذي أعطى لها منذ الفلاسفة قبل سقراط وأرسطو و " اليسار " الارسطي من ابن سينا وابن رشد الى عصر النهضة ، حتى أصبحت هي الطبيعة الطابعة عند جوردانو برونو ثم اسبينوزا من بعده . ومنذ ان تغنى بها الشاعر الروماني لوكرييتس (من حوالي ٩٦ - الى حوالي ٥٥ ق.م) فى مطلع قصيدته " الابيقورية " عن " طبيعة الأشياء " .

أنت يا من ترفعين الكائنات الى ضوء النهار ،

يا من تجودين بكل بهجة وتعممين بكل رقة ولطف ،

اقتربى منى الآن وساعدنى لأبدا أغنيتى عن الكون ،

كانت هذه المادة - عند الشاعر الروماني - هي " الأم " التي تغذى الكون كله ' كما كان هو أول من نبه إلى أن كلمة أم Mater هي الجذر الأصلي لكلمة مادة Materia وان المادية تعنى السعادة الأرضية ، والقضاء على الخوف من الموت والآلهة (الذين لا يكثرثون بالبشر كما زعم ابيقور) ، وفهم العالم من خلال العالم نفسه لا من خلال أية قوة مفارقة أو سحرية .^(١) لذلك يرفض بلوخ التصور اللاهوتي المثالي للمادة ، كما يبتعد عن التصور الآلى . ذلك ان المادة فى رأيه - إذا نظرنا إليها نظرة ترجع إلى ما وراء مظهرها الراهن - لا يمكن أن نفهم فهمها كاملا من خلال التصور الآلى وغير الكيفي ، بل إن هذا الفهم سيصبح مستحيلا إذا نظرنا إليها نظرة تدفعها إلى الأمام بحيث تكون قابلة للتشكل المستمر .

لذلك فقد أدى رد الفعل على المادية الآلية فى رأيه إلى أشكال مختلفة من المثالية عند فلاسفة العصر الحديث وعلمائه ، وقد أخلت مكانها للمادية الجدلية أو لجدل المادة منذ ان قدمه هيغل نفسه فى ثوب مثالى وروحي حتى كشف ماركس عنه ذلك الغطاء . ومنذ ذلك الحين شد القوس الذى يربط المادة

١ Bloch : Tübingen Einleitung in die philosophie s . 230 .

باليوتوبيا ، أو على الأصح يؤكد وجود اليوتوبيا فى المادة - هذه المادة المتحركة المشحونة بالطاقة ، المادة التى لم تعد ذراتها أشبه بأحجار البناء الثابتة ، ولم تعد بنيتها هى بنية المكان الاقليدى الساكن الجامد ، لأنها امتلأت بمجالات الإمكان المختلفة التى لا حد لها (كهرومغناطيسية ، عضوية ، اجتماعية ، ثقافية ^(١)... الخ لقد صارت المادة هى الأم الأزلية التى خرجت من رحمها الأزلى الأشكال المتجددة باستمرار ولم تزل تخرج منه دون أن تنفد أو تستنفد إمكانياته أبدا . كما يرجع الفضل لأرسطو وأتباعه - من الفلاسفة الذين يسميهم بلوخ " باليسار " الارسطى - فى اكتشاف مفهوم الإمكان ولو بمعناه الناقص . فالربط بين مفهوم الإمكان ومفهوم المادة هو الذى وحد بين الوظيفة الثورية لليوتوبيا وبين المادية الأصلية - كأن اليوتوبيا الثورية قد فعلت مع المادة مثل ما فعل ماركس مع الجدل الهيجلى (إذا صح الافتراض بأنه قد صححه ووضع على قدميه بعد أن كان يقف على رأسه كما تقول العبارة المشهورة) فاليوتوبيا الثورية تزعم كذلك أنها قد ساعدت المادية على أن تولد من جديد ، وأن تطرح عنها ثوب الآلية العلمية أو الساذجة الذى تذررت به بصورة مباشرة أو غير مباشرة منذ عصر النهضة ، وأن تصحح اتجاهها فتندفع إلى الأمام والجديد بعد أن كانت تتجه إلى الوراء والخلف ، وتنتفح على المستقبل بعد أن ظلت مغلقة تدور حول نفسها أو حول الماضى ، وأن تكون هى المادية الواقعية والإنسانية ، وإن تسع فى داخلها كل مضامين " الأمل " البشرى وغير البشرى (أى المستقل عن الوعى البشرى) . ولا عجب بعد ذلك ان يكون " الإمكان الواقعى والموضوعى " هو الضمان الوحيد لظهور الجديد ، وأن تكون " المادة " هى مستقر هذا الإمكان وحامله وأساسه ^(٢).

وخلاصة القول عن تعريف المادة عند بلوخ أنها - كما سبق - ليست كتلة آلية ، وإنما هى من ناحية - حسب المعنى المتضمن فى تعريف أرسطو لها - الموجود بالقوة أو بالإمكان (كاتا - تو - ديناتون Kata to dynaton) أى ما يحدد شروط الموجود الذى يمكن أن يظهر فى التاريخ تحديدا ماديا تاريخيا ، كما هى من ناحية أخرى الموجودة فى حالة الإمكان (ديناموى أون dynamei

Ibid . S . 232 .

(١)

Ibid : S . 232 - 233 .

(٢)

on) والمتضافية مع كل ممكن واقعى وموضوعى ، ومن ثم فهى باختصار أساس الإمكان أو حاملته ومهاده وقوامه Substrat فى العملية الجدلية كلها . إنها تختمر فى " اللا " - كما سبق القول أيضا - وتتولد فى الـ " ليس - بعد " وتحمل كل شىء وتملأ كل شىء وتشمله .^(١)

والمادة متحركة بحكم تفتحها على الممكن الكامن فيها ، أى بحكم كونها وجودا ناقصا أو مفقورا للوجود التام على الدوام . ولا يعنى هذا أنها سلبية كالشمع مثلا ، لأنها لا تتوقف عن تشكيل نفسها خلال حركتها المستمرة ، وما نسميه العقل أو الروح ليس شيئا مستقلا عنها أو مضادا لها ، وإنما هو ثمرة هذه المادة التى تخرج منها ولا تتفصل عن أساسها الذى ظل يتشكل وينتظم فى بلايين الأشكال والتنظيمات العضوية واللاعضوية منذ " الأصل " الذى يقع إلى وراء بلايين السنين وحتى مراحلها الأخيرة مع ظهور الإنسان . وإذا استخدما لغة اسبينوزا كان هذا الأساس هو " الطبيعة الطابعة " والطبيعة المطبوعة فى وقت واحد ، وكان بمثابة " مختبر الخلاص " الهائل الذى يتوهم بكل المضامين التى يحملها ، وبصور وأشكال لانهائية ، تعبر عن نزوع صيرورته إلى " الناتج الأقصى " الذى يمكن أن يكون هو الكل أو العدم ، وهو النعيم أو الجحيم . ولذلك يحتاج فى مواجهة هذين البديلين المحتملين إلى أكثر الأشكال والتنظيمات العضوية التى وصل إليها وعيا وشجاعة ، يحتاج إلى الإنسان " البروميثى " الذى يصب عليه ناره ويوجه مساره إلى المستقبل نحو " الكل " وبعيدا عن " العدم " الذى لازال يهدد تاريخ الطبيعة والإنسان، ويظهر فيهما فى صور كوارثية مختلفة .^(٢)

ان " الواقعى " أو " الواقع " محاط ببحر الإمكان الزاخر الذى تظهر دائما على سطحه أجزاء جديدة من الواقع العضوى وغير العضوى . وهذا الواقع الأخير الذى نسميه الطبيعة غير العضوية هو الذى استقرت فيه " الكتلة " الغليظة التى تصورتها المادية الآلية ، وهو كذلك " الجثة الميتة " كما تصورتها

Ibid : S . 233 .

(١)

Ibid : S . 234 .

(٢)

المثالية العقلية والروحية .^(١) لذلك ينصح بلوخ بالرجوع للمثاليين لفهم طبيعة المادة التي تمثل عندهم مشكلة محيرة ، والرجوع إلى الماديين الذين يرون أن المادة هو الحل لفهم طبيعة العقل أو الروح التي تمثل عندهم مشكلة . والواقع أن المادة غير العضوية قد ظلمت ظلما شديدا على يد المثالية المطلقة . فهيجل يرى أن الأرض جثة هائلة تتمدد هامة تحت أقدام البشر ، وأن الطبيعة مجرد قشرة غير تاريخية أو سابقة على التاريخ ، وقد خرج منها الإنسان منذ زمن طويل .^(٢) غير أن الطبيعة ليست على الإطلاق كما صورها هيجل ، بل هي مجال مشع بالأشكال ، يتكون جوهره باستمرار ، كما أن الوجود في حالة الإمكان - أي الوجود المادي كما نجده في " طبيعة " ابن سينا وبرونو وجوته وغيرهم منذ أرسطو إلى ماركس - هو أبعد ما يكون عن الوجود الميت تحت بصر الروح العضوي الحي .

إن من حق الطبيعة العضوية واللاعضوية - في رأي بلوخ - أن تحتل مكانها في التاريخ البشري ، وأن تحيط به كذلك إحاطة كونية شاملة . ومن الواجب على التاريخ الحضاري - كما حدث في عصر النهضة - أن يضع نفسه داخل الطبيعة المادية ، دون أن يضطر لدفعها بالآلية أو لوضع شاهد مثالي على قبرها - على حد تعبير بلوخ - ودون أن يضطر كذلك للفرار الرومانسي إليها في الرسم والشعر (الذي يكسوها بأثواب الجمال والجلال ويغفل عن جوهرها الجدلي الحي) أو الزعم بأن العلم الطبيعي - الرياضي ونتائجه التقنية قد تحكمت فيها وأحاطت بكل إمكاناتها الكامنة .

بذلك يمكن أن توضع المشكلة الانثروبولوجية الواقعية (التي تتعلق بحقيقتنا كبشر) في داخل المشكلة الكونية الواقعية ، وأن تشملهما معا حقيقة " الإمكان " التي ينبغي علينا أن نقرب منها بكل حذر وفي الوقت نفسه بكل موضوعية . ومعنى هذا أن الفهم " الكيفي " للمادة ينبغي أن لا يخضع لأهواء الفهم الرومانسي أو يتراجع إليه بعد أن تؤكد مرارا أن مشكلة المادة يجب أن تفهم من منظور الإمكان المندفع دائما إلى الأمام . ولو وضع البشر تاريخهم داخل

Ibid . S . 235 .

(١)

Ibid . S . 235 .

(٢)

المجال الكوني الشامل العصى و غير العصى لتبين حقيقة السعى الدائب إلى الوجود الأصيل على انه السعى الى الوطن الحقيقى ، ولتأبينا خطواتنا على الطريق محاطين بالإمكان الواقعى فى كل ما حولنا وفى داخلنا على السواء. فحتى الطبيعة اللاعصوية لا التاريخ البشرى وحده - يمكن أن تكون لها يونوبياها ^(١) كما أن الطبيعة التى طالما وصفها الكثير من المثاليين والوجوديين بأنها ميتة أو صماء ومغلقة على نفسها - حتى هذه الطبيعة اللاعضوية ليست ميتة ، لأنها جزء من العملية الجدلية الشاملة التى لا تتوقف عن تشكيل إمكانات المادة فى ما لا حصر له من الصور والأشكال .

كان من الطبيعى أن يرجع بلوخ إلى مفهوم المادة عند أرسطو بوصفها " الموجود بالقوة أو الإمكان " وان يتتبع فكرتها كإمكان غير محدود منذ أرسطو إلى أن بلغت ذروتها وتفتحها عند ابن سينا ، ثم تابعت نموها عند عدد كبير من مفكرى العصر الوسيط وعصر النهضة ، أمثال ابن رشد وابن جبريول وابن ميمون حتى باراسلس وجوردانو برونو إلى ان وصلت إلى مفهوم الطبيعة الطابعة عند اسبينوزا والمونادة الحية عند ليبنتز ، ثم إلى تصورها الكيفى والعضوى الحى عند شيلنج وجوته ، حتى اكتملت فى المادية الجدلية عند ماركس وانجلز .

كان هدف بلوخ من بحثه فى المادة ان يؤكد -إذا استعملنا لغة أرسطو- الطابع الغائى للعالم أو انتيليكيا العالم - أى أن المادة كإمكان غير محدود تتطوى على الغاية الكامنة فيها أو على الكمال الذى يسير نحو التحقق دون أن يبلغه أبدا بصورة نهائية . ويؤكد بلوخ فى نفس الوقت ان تحقيق هذه الغاية وهذا الكمال هما واجب ملقى على الإنسان الذى يعد آخر ما أبدعه جدل الطبيعة. هكذا يكون بلوخ اليوتوبى قد وجد الأساس المادى والطبيعى ليوتوبياه الواقعية التى اتجه إليها تفكيره منذ البداية . لكن يبقى السؤال : هل اعتنق بلوخ المفهوم الأرسطى للمادة كما عرفناه ؟ الواقع أنه قدم تصورا جديدا لمفهوم المادة عند أرسطو ، فليست المادة مجرد القوة أو الإمكان فحسب وإنما هى أشكال الوجود الكامنة فى الإمكان ، أو ما يعبر عنه أرسطو بالموجود فى حالة الإمكان Dynamis on ، وهو

Ibid . S . 235 - 236 .

(١)

المبدأ الميتافيزيقي للوجود الممكن ذاته . فالمادة هي الموجود الذي لا يزال في حالة الكمون ، أو الذي لم يتحقق بعد ، وإن كان في لحظته الراهنة مفعما بشتى الميول والنزعات التي تنتج نحو التفتح ، وتسير به على الطريق الطويل نحو التحقق والتوحد بما هيته أو هويته . وليست الطبيعة إلا مملكة هذه المادة التي لا تتوقف عملية صيرورتها وتفتحها عن موجودات لم تكتمل بعد . وكل ما ظهر في الطبيعة أو بسبيله إلى الظهور ، لا يخرج عن كونه لحظة من لحظات هذا العالم الذي لم يزل على الطريق إلى ذاته ، أو حلقة من حلقاته . والإنسان - وهو وعى الطبيعة بذاتها - ليس استثناء من هذا التسلسل أو التطور .^(١)

ويؤكد بلوخ أن المادة تبدع - بفضل الإمكان الكامن فيها وحده - جميع أشكال وجودها المتنوع من ذاتها . وليست حركة المادة وحدها بل المادة في مجموعها - من حيث هي قوة أو إمكان فعال - هي التي تظل انتيليجية غير مكتملة . والمشكلة الأخيرة التي تعبر عنها هذه الصيغة ، وهي أن الجوهر هو في نفس الوقت ذات ، تعبر أيضا عن أن المادة هي انتيليجية غير مكتملة وكامنة في هذين العالمين وهما : التاريخ الإنساني والطبيعة الكونية .^(٢) فالمادة ليست هي الوجود بالقوة أو الوجود السلبي ، وإنما تحرك نفسها أثناء تشكلها على صور مختلفة . وهكذا نجد أن فكرة الوجود بالقوة لم تعد أشبه بالشمع غير المحدد الذي تنطبع عليه الصور (الانتيلخيا) ، لأن طاقة المادة أصبحت في النهاية هي الميلاد والقبر ، وهي موطن الأمل الجديد للصور الكونية بوجه عام^(٣).

٢- تطور مفهوم المادة لدى اليسار الارسطي :

تتبع بلوخ تطور مفهوم المادة بعد أرسطو في كتابه " ابن سينا واليسار الارسطي " فعرض كيف ان المادة (الإمكان) والصورة (علة الغائية والانتيلخيا) والصورة الخالصة (العقل الفعال أو الفكر الإلهي الخالص) بدأ

(١) Bloch : p. of H . V.I . p . 206 - 207 .

(٢) Bloch : Das Materialismus Problem s . 476 - 478 nach Silvia Markun : Ernst

Bloch . s . 64 .

(٣) Bloch : the principle of Hope . p . 207 .

" تطبيعتها " بعد أرسطو مباشرة على يد ستراتون ^(١) - العالم الطبيعي وثالث رئيس للمشائين - فحول فلسفة أرسطو إلى نوع من وحدة الوجود الطبيعية . فالطبيعة هي الله نفسه ، وهي تعمل بغير وعى ولا تتوجه إلى تحقيق هدف أو غاية . وليس النشاط النفسى عنده سوى نشاط جسدى ، ولا يوجد بجانبه ما يسمى عقلا أو روحا . والآلهة فى رأيه ليست هي التى خلقت العالم لأنها لا تخرج عن أن تكون ظواهر للطبيعة . ^(٢)

ثم تطور مفهوم المادة عند شارح ارسطو الكبير الإسكندر الافروديسى ^(٣) الذى أكد طاقة المادة ، ولم ينكر دخول العقل الإلهى فى النفس الإنسانية ، ولكنه وحد بين العقل الفعال والألوهية . ووصف العقل الإنسانى بأنه عقل منفعل ، ومن ثم فهو عقل فان بفناء الجسد . ولهذا سُمى الفلاسفة الارسطيون فى عصر النهضة (وعلى رأسهم بومبوناسيوس أو بومبوناسي ١٤٦٢ - ١٥٢٤) الذين أنكروا خلود النفس بأنهم اسكندريون . ^(٤)

ويعرض بلوخ كيف ازدهر التراث اليونانى الوثنى والعلم التجريبي عند العرب ، ويشيد فى كتابه السابق الذكر بالحرية العقلية للفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط حيث كانت بغداد موطن هذه الحرية العقلية التى انتقلت منها إلى قرطبة . وكان الفيلسوف الإسلامى طبيبا وعالما طبيعيا ولم يكن رجل دين فقط ، ولم يكن الخليفة بابا - كما كان الأمر فى العصور الوسطى المسيحية - بل كان يزين قوته بالعلم الدنيوى . وعلى الرغم من انطلاق تفكير الفلاسفة العرب من أرسطو ومن التصوف الأفلاطونى المحدث ، إلا أنه لم يكن تفكيراً كهنوتياً . فقد

(١) ستراتون فيلسوف طبيعى يونانى من لامبساكوس . مات عام ٢٦٩ ق . م واطلق عليه اسم " الطبيعى " أو " الفيزيائى " . تولى رئاسة المدرسة المشائية من ٢٨٧ : ٢٦٩ ق.م
(c.f . Flew, Antony : A Dictionary of philosophy p , 317)

(٢) Bloch: Avicenna und die Aritotelische Linke . Berlin, Suhrkamp . 1963. S. 32.

(٣) الاسكندر الافروديسى Alexandre D'Aphrodise : اكبر شراح أرسطو فى العصر اليونانى الرومانى . عاش فى الربع الأخير من القرن الثانى بعد الميلاد والربع الأول من القرن الثالث الميلادى . قام بتدريس الفلسفة الأرسطية فى أثينا فى المدة ما بين سنة ١٩٧ وسنة ٢١١ بعد الميلاد (انظر ، عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة . ج١ ، ص ١٥٣) .

(٤) Bloch : Avicenna und die Aristotelische like . S . 32 .

تحول الإيمان بالقرآن الكريم (أو الوحي) إلى إيمان بقوة العقل الإنساني، ومن ثم تحدد تأثير الوحي على مسار العلم ووضع في حدوده . كذلك لم يبق في الدين شيء غيبى فوق العقل ، فقد فضت قشرة اللغة المجازية للقرآن بحيث لم يبق فيها سر مغلق . وأصبح أرسطو هو أعلى تجسيد للعقل البشرى ، كما صار هو تجلى العقل عند ابن رشد . لذلك كانت العلاقة بين الدين والفلسفة عند فلاسفة المسلمين مختلفة كل الاختلاف عنها عند المدرسين ، ولم يعتبر فلاسفة الإسلام أرسطو ممهداً لمحمد كما فعل المدرسيون في القرن الثاني عشر عندما اعتبروه سابقاً على المسيح . وساعدت الحركة الصوفية أيضاً - فيما يرى بلوخ - على ابتعاد المفكرين العرب عن الإيمان السلفى بالكتاب ، فقد كانت حركة احتجاج على الأرستقراطيين وأهل السلف . (١)

وكان ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) من أهم معالم التطور الذى سارت فيه فلسفة أرسطو الحقيقية ، كما كان علماً من أعلام التنوير الوسيط والإعلاء من شأن المادة . فتصنيف العلوم عند ابن سينا أقل في نزعة اللاهوتية منه عند الارسطيين المسيحيين ، إذ بدأ هذا التصنيف بالمنطق والرياضيات يتبعها العلم الطبيعى والفلسفة الطبيعية ثم الميتافيزيقا التى تبنى عليها . (٢) ويتجلى تطبيع ابن سينا لأرسطو - فى آراء الأول عن العلاقة بين الجسم والنفس والعقل الفعال، والعلاقة بين المادة والصورة ، فلم تعد الصورة منفصلة عن المادة كما كانت عند أرسطو ، بل أصبحت كامنة فيها ومتعددة بتعدد أنواع المادة . كما أصبحت المادة عنده - أى عند ابن سينا - مادة فاعلة ، والصورة هى النار الكامنة أى الحقيقة النارية للمادة . (٣)

ان هذا التفسير المادى لابن سينا يحتاج إلى وقفة ، فهل كان ابن سينا فيلسوفاً مادياً كما فسره بلوخ ؟ إن نصوص أى فيلسوف هى مجال خصب لتأويلات وتفسيرات عديدة ومتنوعة، فهناك من الشروح والتفسيرات ما يخالف رأى بلوخ ، كما إن هناك ما يوافقها. وربما كان التفسير المادى لابن سينا

Ibid : S . 15 - 20 .

(١)

Ibid : S . 29 - 30 .

(٢)

Ibid : S . 44 .

(٣)

للمفكر العربي حسين مروة من أبرز التفسيرات التي تتفق في خطوطها العامة مع رأى بلوخ . وتستند هذه المحاولة على مسألة الوجود والماهية ، فكلاهما يعد من المواقف الفاصلة بين الاتجاهين الأساسيين في الفلسفة وهما الاتجاه المادى والاتجاه المثالى . فالقول بأصالة الماهية ، أى إنها الأصل فى النظام الكونى ، هو إعلان للانحياز إلى المثالية . أما القول بأصالة الوجود ، أى كونه هو الأصل ، فذلك هو القول الذى يشترط كل نزعة مادية . ذلك لان القول بأصالة الماهية يعنى نفى الوجود الموضوعى للواقع ، وان الماهية هى الحقيقة الثابتة دون الوجود المتعين ، أى الموجود . ويعنى القول بأصالة الوجود عكس ذلك ، أى كون الواقعى له وجوده الموضوعى ، ومن هنا تبدأ الخطوة الأولى نحو المادية الفلسفية .^(١)

يتضح من موقف ابن سينا فى نظريته عن المادة والصورة ، أنه تناول هذه النظرية فى مجالى العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى ، وكانت نقطة انطلاقه فى هذا التناول هو العالم الخارجى المحسوس . وقد كان لممارسته علوم الطبيعة نظريا وتجربيا ، ولارتباطه المباشر بالمشكلات الاجتماعية والسياسية ، اثر عميق فى تحديد قاعدة الانطلاق هذه . ومن هنا تتضح المسألة الهامة فى فلسفته برمتها ألا وهى حركة العالم ، أى حركة التغير والتحول والضرورة فى الطبيعة والمجتمع وما يتصل بها من أشكال الوجود المادى.^(٢) يقول ابن سينا فى تحديده موضوع العلم الطبيعى انه - أى موضوع هذا العلم - "هو الأجسام الموجودة بما هى واقعية فى التغير وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات".^(٣)

ويتفق تفسير حسين مروة مع رأى بلوخ فى أن ابن سينا كان أبعد شوطا من أرسطو فى الاتجاه نحو المادية الفلسفية ، وذلك حين جعل لمقولاتى المادة والصورة مكانا أكثر فاعلية وتأثيرا فى وجود العالم المادى ، وأوشك ان يرى

(١) حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ، دار الفارابى ، الجزء الثانى ، الطبعة السابعة ، ١٩٩١ ، ص ٤٧٢ .

(٢) المرجع السابق :ص ٦٢٣

(٣) ابن سينا : النجاة ، الناشر محيى الدين صبرى الكردى . القاهرة . مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٣١ .

الحركة الذاتية فى الأشياء ، وأن يرى فى الحركة كونها شكلا من أشكال وجود المادة ، فخطا بذلك خطوة بالغة الأهمية فى تحديد اتجاهه الفلسفى المادى ، اقترنت بها خطوة أخرى نحو هذا الاتجاه برؤيته العلاقة الجدلية بين المادة والصورة على نحو يودى إلى نفى الثنائية التى فرضها الفكر الأرسطى على هذه العلاقة (١).

وإذا كان عدد كبير من الباحثين يرون أن ابن سينا قد تخطى عن المواقف المادية فى فلسفته فى آخر مؤلفاته وهو " الإشارات والتنبيهات " فإن حسين مروءة ينفى هذا ويؤكد تمسك ابن سينا بمواقفه حتى آخر حياته ، خاصة فى قوله بقدّم العالم بل وفى تعميق فكرة نفى الخلق أى نفى إيجاد العالم من عدم . وقد ترتب على قول ابن سينا بقدّم العالم أن توسع فى بحث مسألة العلة والمعلول ليستخرج منها الكثير من الأفكار المؤدية إلى وحدة العالم على أساس مادى لا على أساس وحدة الوجود بمفهومها الصوفى (٢) . ولذلك كانت النتيجة المنطقية لتلاحم العلة بالمعلول أن أصل العالم : وحدة ضرورية قائمة - أزليا - بين العلة الأولى " المبدعة " (بكسر الدال) ومادة العالم " المبدعة " (بفتح الدال) . وينتج عن ذلك أن الفارق بين " العلة الأولى " ومعلولها " العالم " فارق اعتبارى محض ، لأن كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة لليلة من المعلول ، بحيث تكون العلة هى المعلول وبالعكس . ذلك أن القول بقدّم العالم يستلزم الأخذ بفكرة التلازم والتلاحم بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، أى بين العلة الأولى ومعلولها ، وهو العالم المادى ، والا كان على ابن سينا أن يقول بقديمين اثنين منفصلين : أحدهما واجب الوجود بذاته والآخر العالم أو المادة ، وكان عليه كذلك أن يقول بالفصل بين العلة الأولى ومعلولها (٣).

هذا التطبيع الذى بدأ مع ابن سينا بلغ عند ابن جبريول (١٠٢٠ - ١٠٧٠) الفيلسوف الاندلسى اليهودى إلى تصور المادة الكلية التى كانت خطوة هامة فيما

(١) حسين مروءة : المرجع السابق ص ٦٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ٦٣١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٦٣٦ .

بعد نحو عبارة اسبينوزا الله أو الطبيعة . ووصل هذا التطبيع إلى ابن رشد فتمت خطوة كبيرة نحو الطبيعة الطابعة في تصويره للمادة الأثرية المتحركة الحية ، بحيث لا تحتاج - بوصفها طبيعة طابعة - إلى عقل إلهي من خارجها أو من فوقها .^(١) واحتوت المادة على كل الصور كبذور حياة ، بل نسبت الحركة إلى المادة أساسا لا إلى الانتيليكيا ، بحيث صار التطور هو خروج الصورة عن المادة بدلا من خروجها عن الإله الخالق .^(٢)

وجاء التحول عن التأليه في عصر النهضة إلى نزعة مادية تتصف بوحدة الوجود وتصير هي الحياة الكلية اللامتناهية ولكن بلا عالم آخر ، انتهاء إلى فكرة المادة المبدعة عند جورادنو برونو ، أي في نفس الخط الذي بدأ من فكرة الصورة أو المادة عند أرسطو حتى وصل إلى الاستغناء عن فكرة الطاقة الإلهية بالطاقة المادية الفعالة ، وهو خط " اليسار الأرسطي " حتى توما الاكوينى ، فزاد العقل الأرسطي ارتفاعا أو علوا عن المادة . وبذلك يمكن القول بأن تأثير ابن سينا امتد لا إلى توما لاقوينى ، بل إلى جورادنو برونو وتابعيه ، أي إلى كل ما يمكن تسميته باليسار الأرسطي الذي شد العقل الأرسطي إلى الأرض كما فعل اليسار الهيجلى مع العقل المطلق .^(٣)

ويتوسع بلوخ في مفهوم المادة وفهم الطبيعة - بالمعنى الحرفى للكلمة التى تدل عليها فى اللغة اللاتينية *Natura* التى يحمل جذر الفعل فيها *nascere* معنى النشأ أو الميلاد ويتضمن الاتجاه للمستقبل - فهما تاريخيا باعتبارها التاريخ الجدلى للعالم أو على حد تعبيره " باعتبارها المتصل الجدلى المتقطع لمواد مختلفة فيما بينها اختلافا كيفيا ، صعودا مما هو آلى وكيميائى وعضوى إلى ما هو اقتصادى تاريخى ."^(٤) بل يذهب بلوخ إلى أبعد بكثير مما فعلت المادية الجدلية ، فلا يكتفى بأن يفهمها فهما تاريخيا واقتصاديا فحسب ، وإنما يجعلها المنبع الدائم لإمكانات متجددة تتخلق فى أشكال مختلفة على مستوى الطبيعة

Bloch : *Avicenna und die Aristotelische Linke* . S. 33 . (١)

Ibid : S. 44 - 45 . (٢)

Ibid : S. 31 . (٣)

Bloch : *Das Materialismus problem* S. 362 nach Silvia Markun : Ernst Bloch . S 63 (٤)

العضوية وغير العضوية ، وفى الكون والإنسان على السواء ان الطبيعة المادية هى الأساس الذى يقوم عليه كل تاريخ ممكن ، وبالأخص تاريخ العمل البشرى الواعى الذى يغير من الطبيعة نفسها دون أن ينفصل عنها أبدا . وبهذا يربط المادى الكونى غير العضوى بالأساس التاريخى للوجود ، أى بالوطن الإنسانى ، " فحتى الطبيعة غير العضوية - لا التاريخ البشرى فقط - لها يوتوبياها " بل هى مجال مشع بالأشكال يتكون جوهره باستمرار . بذلك يصبح تاريخ البشرية جزء من تاريخ الطبيعة ، وان كان فى الوقت نفسه هو الضد المقابل لها ، لانه يقوم على الوعى والتخطيط ، فالمادة متفتحة على إبداع الجديد من الناحية الكيفية ومتضمنة لكل اشكال التحقيق المقبلة التى تكمن فى داخلها قبل ظهورها .^(١)

تأثر بلوخ بآراء فيلسوف المثالية شيلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) وفكرته عن المادة . فقد تأثر شيلنج بفكرة المادة المختمة وعمليات التخمر التى كشفت عنها الكيمياء فى عصره . كما تأثر بعلم السيمياء القديم الذى أحياء باراسلس منذ أوائل عصر النهضة ، واضفى فلاسفة هذا العصر الصورة البشرية على المادة بحيث أصبح الإنسان هو ابنها الذى فتحت به عينيها وتأملت نفسها من خلاله . وقد نظر شيلنج نظرة بيولوجية للطبيعة، فتصور المطلق كصيرورة وحقق إلهه المطلق نفسه وإمكاناته وغاياته فى تيار زمنى فى الطبيعة والفن ، فكانت الطبيعة قوة متطورة خلاقة تتفجر لتحقيق أشكال جديدة لا تنتهى ، وتصبح على وعى بذاتها من خلال الإنسان نفسه.^(٢) وتقوم فلسفة شيلنج كلها على فكرة الحرية والإرادة: حرية أيجاد دين جديد يطلق عليه اسم الدين الفلسفى ، وإرادة الخروج من الذاتية إلى الموضوعية لتحقيق مبدأ الهوية المطلقة . وقد كان من الطبيعى أن يستعين بلوخ كذلك بتصوير " جوته " للطبيعة فى صورة عضوية حية لكائن كلى وأبدى فعال ، وأن يلجأ كذلك لفكرة الكل الحى القديمة مع فكرة الطبيعة الطابعة التى بدأت من عصر النهضة وتحدت فى القرن السابع عشر

(١) عبد الغفار مكواى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت . تمهيد وتعقيب نقدى . الكويت . حويلات كلية الآداب . الحولية الثالثة عشرة ١٩٩٣ ، ١١٢ .

(٢) فرانكلين . ل . باومر : الفكر الاوروبى الحديث ح ٣ . ترجمة د . أحمد حمدى محمود . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩ ، ص ٢٩ .

مع اسبينوزا . ولا يكف بلوخ عن محاولته إثبات حركة المادة وإمكاناتها الفعالة وان قوتها لم تعد سلبية بل إيجابية تسمح بالتطور . فهو يرى ان الفكرة الكلية عند هيجل تحتوى على قدر كبير من الطاقة المادية التى أصبحت فعالة ، إذ أخذ هيجل مفهوم التطور الأرسطى وجعل فكرته عن الوجود فى ذاته مرادفة لفكرة الإمكان أو الوجود بالقوة عند أرسطو . وبغير هذا التراث السابق من أرسطو إلى برونو لم يكن فى استطاعة ماركس أن يعدل من وضع الفكرة الشاملة بحيث تقف على قدميها بصورة طبيعية . ولا كان من الممكن أن تخلص جدلية هيجل من الروح المطلق ليعبر عنها ماركس تعبيراً مادياً ولتصبح قانوناً لحركة المادة^(١).

إن تصور بلوخ للمادة هو من أكثر أجزاء فلسفته غموضاً وأغناًها بالمفارقات وأكثرها إثارة للإعجاب والحيرة معاً . وأول سؤال يخطر على بال القارئ هو كيف تتفق ماديته مع التصورات العلمية الحديثة للمادة ؟ يرى بعض الباحثين^(٢) انه قد ابتعد عن التصور العلمى الحديث للكون ، كما حجب عن عينيه رؤية البنية اللانهائية لعالم النظم الشمسية والنجمية والمجرات الشاسعة ، وانجذب للنزعة البشرية التى تتصور الكون فى صورة حيوية "انتيليكية" يحتل الإنسان مركزها ويمثل وعيها المتطور كذلك تطوراً طبيعياً . ومعنى هذا أننا نجد لديه صورة كلية وحيوية للعالم يعبر عنها ميتافيزيقياً وشاعرياً وبصورة مجازية زادت غموضاً ، كما يحرص على إبقائها فى إطار المادية الجدلية - منذ انجلز والجدلية . ولكنه عبر فى نفس الوقت عن عجز المادية الجدلية - منذ انجلز وجدل الطبيعة لديه - عن إقامة فلسفة طبيعة وجدلية ملائمة للتصور العلمى الحديث ومناهجه الكمية والرياضية التى تؤكد " الاحتمال " و " اللاتحدد " بقدر ما تتباعد عن الإطلاق والضرورة .

والواقع أن الفلسفة المادية الجدلية لم تزل تعاني من اتساع الفجوة بين جدلها التاريخى بقوانينه ومبادئه الضرورية والقبلية من ناحية ، وبين الجدل التجريبي للطبيعة من ناحية أخرى ، وهى فجوة لم تستطع الفلسفة الماركسية حتى الآن أن

Bloch : p . of H . VI . p . 208 .

(١)

(٢) من أهمهم هانز هاينس هولتس فى مقدمة كتابه " مختارات من بلوخ " .

تتخطاها أو تقرب بين طرفيها المتباعدين بصورة مقنعة . ومن الواضح أن أى فلسفة تعجز عن تفسير العالم الطبيعي والتاريخى ابتداء من مبدأ نسقى ومنهجي شامل لابد ان تبقى فلسفة قاصرة . وإذا كان الذى لاحظناه فى تصور بلوخ "غير العلمى" للمادة يرجع فى الحقيقة الى قصور النظرية المادية نفسها، فان هذا لا يقلل فى شىء من الجهد الفلسفى الذى حاول به تأسيس "انطولوجيا جدلية للتاريخ الإنسانى" ولمضامين الوعى الذى يتأمله، على انطولوجيا أعم عن المادة وتفتحها الجدلى فى الطبيعة، مهما أخذ عليه الابتعاد عن طريق الفلسفة العلمية الدقيقة واللجوء إلى التصوير الفنى والخيالى والحيوى بلمساته الشعرية والصوفية الواضحة للعيان . ذلك أن تصوير العالم فى صورة كل حى لا يمكن أن يتم إلا عن طريق تشبيهه بالعمل الفنى الحى المتكامل، وان كان من الضروري أن نستدرك هنا فنقول إن كليهما (أى العالم والعمل الفنى) يظل فى حالة صيرورة ولا يكتسب هويته أو ماهيته النهائية إلا فى المستقبل البعيد . وكل ما " ليس - بعد "، أى كل ما هو على الطريق فهو كذلك على الطريق الى " يوتوبيا " التى سنكتمل مع غيرها فى أحضان " اليوتوبيا الكلية " المأمولة ولا نقول النهائية حتى لا نخرق قوانين الجدل التاريخى أو المادى . ومجمل القول أن مفهوم المادة و من ثم الطبيعة لا يخلو عند بلوخ من إشكالات، إن لم نقل من مفارقات وتناقضات، فإذا قلنا إنها تتخذ صورة " الطبيعة الطابعة " - كما نجدها عند اسبينوزا فى نسقه الواحدى أو فى وحدة وجوده المعروفة - فهى إذن الخالق (الذى يواصل فعل الخلق والحفظ المستمر على حد تعبير الأشاعرة وديكارت) والمخلوق (الذى تتواصل عملية خلقه بلا توقف)، وهى كذلك المحرك الأول - بلغة أرسطو - وعلة ذاتها - بلغة العصر الوسيط واسبينوزا - التى لم تحقق ذاتها بعد، وان كانت فى سبيلها إلى تحقيقها . وهنا تكون المادة بمثابة الرحم الذى خرجت منه كل الأشكال الموجودة والأشكال التى ما زالت فى طريقها إلى الوجود، بالإضافة إلى أنها تضمن تحقيق الوحدة التى تضم التنوع اللا متناهى الهائل للتاريخ الطبيعى . وهنا يبدو هذا السؤال : هل تكمن جميع الإمكانيات التى تحققت بالفعل، فضلا عن تلك التى لم تتحقق منذ البداية، فى داخل المادة التى لم تتطور على الإطلاق ؟ وهل هذه الإمكانيات بمثابة رصيد مدخر من الماهيات الممكنة، على نحو ماتصورتها الميتافيزيقا الوسيطة بوصفها " أفكار الله الخالدة " ؟ إذا صح هذا يكون قد تم افتراض وجود عالم

كامل وثابت للإمكانات على غرار عالم المثل الأفلاطونية بجانب عالم الواقع أو على الأصح وراءه ، ويصبح عالم الواقع فى هذه الحالة هو عالم الظواهر أو عالم الظلال الأفلاطونية لتلك الإمكانات الأبدية .

ومع انه من المستبعد أن يكون هذا " الحل " قد خطر على بال بلوخ ، فقد كان عليه - لكى يكون متسقا مع فكره - أن يقول بإمكانات لم توجد داخل المادة منذ البداية ، إمكانات تضاف مع الزمن إلى مسيرة التاريخ الطبيعى والبشرى ، أى أن يقول ' بجديد ' من ناحية التحقق الفعلى ومن ناحية القوة والإمكان على السواء . ولكن كيف يستطيع فى هذه الحالة أن يفكر فى إمكانات لم تكن ممكنة على الدوام ومنذ البداية ؟ ألا يكون عليه أيضا فى حالة القول بالإمكانات الجديدة أن يبين الشروط والأسباب التى حلت محل الظروف السابقة التى أبطلت الإمكانات القديمة ؟ بعبارة أوضح : أليس من الضرورى - إذا أراد أن يفهم الوجود فى سياق مترابط يخضع فيه كل موجود لقوانين طبيعية دقيقة - أليس من الضرورى فى هذه الحالة أن تكون كل الإمكانات قد نشأت عن سلسلة مترابطة ولا متناهية من السياقات العلية التى تمكننا من تتبع تلك الإمكانات منذ بدايتها بحيث نقول عنها إنها وجدت وكانت " ممكنة " على الدوام ؟ وإذا لم نفترض هذا ليكون تصورنا علميا بقدر الطاقة ، فسوف يكون البديل - الذى يرجح أن يكون لينتظر قد لجأ اليه عند حديثه عن عوالم الإمكان والأسباب المنطقية والغائية التى تكمن وراء اختيار أحدها للتحقق الفعلى - سيكون هو افتراض عالم الإمكانات الشبيه بنسق المثل الأفلاطونية ، أو التسليم بتدخل فعل الخلق الإلهى لتبرير ظهور الإمكانات الجديدة بغير سبب على كاف . ومن الواضح أن مثل هذا التدخل الإلهى لا يمكن تصوره فى عالم مَادى أو طبيعى يفترض صاحبه أنه يخضع لقوانين ضرورية .

هكذا تقع فلسفة بلوخ الطبيعية فى أسئلة واشكالات يبدو أنها لن تجد الإجابة عنها إلا فى الحلول اللاهوتية ، فالفلسفة التى تقوم على افتراض نسق مفتوح للتاريخ البشرى داخل هذا العالم لابد ان يؤدى تطبيقها على التاريخ الطبيعى وعلى العالم المادى فى مجموعه : إما إلى مفارقة " الحدث " المطلق لهذا العالم (مع ضرورة التسليم بوجود الإله الخالق على العكس مما يريد الفيلسوف) ،

وإما إلى افتراض عالم " افلاطوني " مستقل من الإمكانيات الأبدية التى ستبدو جدتها وتفتحها مجرد انعكاس للانتهائى على الوعى النهائى والبشرى المحدود . ومعنى هذا أن فكرة بلوخ المحورية عن المادة من حيث هى وجود ممكن أو وجود لم يتحقق بعد ستتطوى فى الحالين على صعوبات واشكالات لم يحلها بلوخ أو لم يستطع ان يصل إلى الحل الذى يتسق مع فلسفته ولا مع التطور العلمى لمفهوم المادة التى أصبحت - على حد تعبير رسل وغيره - سلسلة من الأحداث المحايدة . وربما يرجع السبب العميق فى ذلك - إلى عجز المادية الجدلية عن إقامة فلسفة طبيعية متسقة مع مبادئها المنطقية والقبالية من ناحية ، ومع الرؤية العلمية المعاصرة للمادة والعالم من ناحية أخرى .

الفصل الرابع

الزمان والتاريخ والجدل

ما هو الجدل ؟ وما جوهره ؟

الجدل هو منطق الزمانية ومنطق الصراع والتغير في الفكر والعالم . والجدل من الناحية الموضوعية هو الرفع الذاتى لوضع معين بالانتقال إلى الوضع التالى له عن طريق توسط النفى (السلب) أو التناقض خلال عملية الصيرورة . أما من الناحية الذاتية فإن الجدل هو صياغة أو تكوين التناقض كشكل فكرى بأن يشمل العام نفسه وضده معا . والجدل كخطوة إيقاعية ثلاثية على الصورة المعروفة عند هيجل هو الموضوع ونقيضه والمركب الذى يستوعبهما معا . والجدل المادى يفترض المجال المفتوح الذى تخرج فيه التناقضات من الموضوع ذاته كما يتم رفعها والتغلب عليها .

معنى هذا أن الموجود لا ينظر إليه على أنه فى هوية مع ذاته ، أى على انه كامل وغير قابل للتغيير ، وإلا فلن توجد التناقضات ولن يكون ثمة مجال للتغيير والاختلاف ، أى لإمكانات لم تتحقق فيه بعد . وافترض وجود الزمان ومعه الحدوث والتغير ، يفترض الليس - بعد أو عدم تحقيق الموضوع لهويته بعد . ذلك لان الهوية (أو الذاتية) الخالصة ساكنة وبلا حركة . ولذلك أيضا فليس الجدل إلا قانون الوجود الذى يتم بمقتضاه توسط الموجود مع مالم يوجد بكل دلالاته وتناقضاته - وكذلك توسط الجزئى مع الكلى . وبهذا يعتبر الجدل ، بجانب الإمكان - كأسلوب وجود - و الزمان - كشكل وجود - من أهم التحديدات أو المقومات الأنطولوجية للموجود الذى لم يوجد بعد.^(١)

ويسير الجدل مع الأحداث ويسبقها ويتقدم عليها . ولذلك فالجدل ليس منهجاً للتصور ، وإنما هو منهج للتقدم ، ومن ثم يتعلق تعلقاً أصيلاً بالكل الذى لم يتحقق أو لم ينتج بعد ، أو بالكلية التامة التى ينتظر ان تظهر فى آخر الزمان . ويحلل بلوخ تاريخ الفلسفة كله على أساس الفصل بين الذات والموضوع ، فتارة يتم التركيز على الذات فتكون الفلسفات المثالية الوجودية ، وتارة يحدث تركيز على الموضوع فتكون الفلسفات المادية والآلية المفجأة التى هاجمها هيجل شديداً . لذلك يحاول فى كل كتاباته أن يوحد بين الذات والموضوع وبين الوجود

Holz , Hans Hein : Ernst Bloch . s . 103.

(١)

والماهية اللذين لم يتحدا بعد - فى رأيه - وحدة حقيقية ، لأن تحقيقها مرهون بالوعى والإرادة البشرية ، والنزوع الموضوعى والاتجاهات المستقبلية نحو هذه الوحدة .

أولا الجدل المادى عند بلوخ :

لا يفهم الوعى فى التفكير الجدلى (المادى والتاريخى) إلا باعتبار أنه هو العلم بمضامينه، أى باعتبار أنه متوجه نحو الموضوعات. ويدلنا تاريخ الجدل-حتى فى تصويره المثالى-على توجهه الأساسى صوب الموضوع . والحقيقة أن لب الجدل لا يكمن فى التفكير، لأنه كمنهج لا يتعلق بالتأمل ، وإنما يتعلق بتأمل التأمل أو التفكير فى التفكير، أى بتلك المرحلة التى لا يكون فيها الوعى مجرد انعكاس العالم على الوعى ، وإنما يكون وعيا أو تحليلا واعيا للوعى بالعالم^(١) وليس الجدل جديدا فى الفلسفة الحديثه التى يمثل هيجل-فيلسوف الجدل الأكبر - قمته، فقد كان موجودا عند القدماء من الفلاسفة أمثال حكماء الصين القدماء(فى مبدأ الين واليانج أو السالب والموجب) وفى الزرادشتية فى إيران(فى ثنائية النور والظلم والخير والشر)، وفى الفلسفة اليونانية ، بل ونستطيع أن نعد أفلاطون مخترع الجدل أو مكتشفه ، وترتكز جدارته أو استحقاقه لهذه التسمية-كما يقول هيجل-على أن الفلسفة الأفلاطونية كانت أول من قدم صورة علمية حرة عن الجدل فضلا عن أنها أول صورة موضوعية كذلك . ولقد كان سقراط هو الذى وضع العنصر الجدلى فى صورته الذاتية بصفة خاصة.^(٢)

لكن إذا كان أفلاطون هو أول من قدم الجدل بصورته العلمية ، فهل معنى هذا أن التفكير الجدلى كان غائبا عن الفكر اليونانى فى مرحلة ما قبل الفلسفة الأفلاطونية ؟ الحقيقة أن الفلسفة اليونانية بأكملها-سواء كانت فلسفة طبيعية تجعل من الطبيعة محورا لها كما فى فلسفات ما قبل سقراط، أو فلسفة جعلت من الإنسان محورا لها كما فعل سقراط والسوفسطائيون-هذه الفلسفة قامت على مبدأ عدم التناقض . وهو مبدأ جدلى توجه بعد ذلك منطق أرسطو فى قوانين

Ibid : S. 103 .

(١)

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية . المجلد الاول ٨١ ، اضافة ١ ، ترجمة وتقديم وتعليق د . إمام عبد الفتاح

إمام . بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الاولى ١٩٨٣ ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

الفكر الأساسية ، وهى مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع . ولقد قام الفكر اليونانى القديم على مبدأ عدم التناقض وسعى إلى تحقيق الانسجام والتناغم والتوازن . لذلك يرى بلوخ أنه ليس هناك تفكير من أجل التفكير ذاته ، إنما التفكير من أجل أن يتحسس المرء طريقه ويدرك ما حوله . ولو نظرنا إلى بدايات التفكير الحر لوجدنا هدفه هو تحقيق الانسجام ، مثلما سعى الحكماء السبعة لتحقيق الانسجام وتناغم الحياة بحكمهم التى تصور حياة ساكنة وفكراً هادئاً متوازناً.^(١) وإذا كان التفكير قد بدأ مع الإنسان ، إلا أنه لم ينصب عليه الا فى مرحلة متأخرة . فقد كانت فلسفة ما قبل سقراط فلسفة طبيعية تبحث عن العنصر الأصيل فى الطبيعة التى تمثل جانب الموضوع . ولم ينصب التفكير على الإنسان إلا مع السوفسطائيين وسقراط .

للجدل إذن جذوره فى الفلسفة اليونانية ، منذ الفلسفة الطبيعية قبل سقراط التى اهتمت بالبحث فى طبيعة الكون واتخذت العناصر الأربعة مادة أولية ومبدأ لكل الأشياء ، وتحول هذه العناصر إلى بعضها عن طريق الانضمام أو الانفصال ، أو عن طريق تغلب أحد هذه العناصر على غيره ، الى أن قال أنكسيماندرس (القرن السادس قبل الميلاد) "بالأبيرون" الذى هو لا نهائى الكم وغيره محدد الكيف ، أبدى ، سرمدى ، نشأت عنه كل الأكوان عن طريق اتحاد وانفصال العناصر الأربعة عن الأبيرون بعد ان كانت كامنة فيه وعن طريق توالد الأكوان والكائنات من صراع الأضداد . ويلمس بلوخ بذور الجدل الموضوعى عند أنكسيماندرس فى علاقة العناصر الكونية حتى يأتى مع الزمن كل شئ للنور ، فى الانسجام اللامتناهى . فهذا الابيرون اللانهائى هو المادة الأولى عنده ، وهى تماثل عند أرسطو المادة التى يكمن فى رحمها كل شئ.^(٢) وربما كان أنكسيماندرس بذلك أول فلاسفة التطور .

وإذا انتقلنا إلى هيراقليطس نجد المبدأ الأصيل عنده هو التغير والصراع والحركة ، بل ان حقيقة الوجود تكمن فى الصيرورة ، أو النار الحية التى هى رمز الخلق والحياة والتغير . هذه النار التى لم يخلقها إله ولا بشر تتبادل مع كل

Bloch : P . of H.V. II.P . 838-839 .

(١)

Ibnid : P. 878-879 .

(٢)

الأشياء كما تتبادل السلع في المدن الأيونية : " هذا العالم ، وهو واحد للجميع ، لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد ، وهو كائن وسوف يوجد الى الأزل ، إنه النار التي تشتعل بحساب وتخرب بحساب" ويصف هيراقليطس هذه النار بأن بينها وبين جميع الأشياء تبادلا " هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع ".^(١) وإذا كانت نشأة الأكوان عند أنكسيماندروس نتيجة لصراع الاضداد ، فإننا نجدها عند هيراقليطس نتيجة لوحدة الأضداد أو نقطة تلاقيها وتنازعها ، لذلك يصعب وصف الموجود بخصائص دائمة وثابتة ، ولذا ذهب هيراقليطس الى أن: " ما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت ، يقظة ونوم ، صغر وكبر ".^(٢)

على الرغم من أن أفلاطون كان أول من استخدم كلمة الديالكتيك أو الجدل واعتبره هيجل مكتشف الجدل بصورته العلمية ، فإن أرسطو يعد زينون الايلي مخترع الجدل الذي استخدمه للدفاع عن فلسفة أستاذة بارمنيدس . وقامت فلسفة هذا الأخير على أن : ليس الوجود منقسما ، لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنع من التماسك ، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر ، بل كل شيء مملوء بالوجود ، فهو كل متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود.^(٣)

وترتب على ذلك إنكار بارمنيدس للحركة ، فالحركة تتطلب وجود الخلاء أو الفراغ ، وهذا ما تنكره فلسفة بارمنيدس التي تقر بأن الوجود كله ملاء وليس هناك فراغ يسمح بالحركة والانتقال . وعندما سخر منه خصومه تصدى لهم زينون الذي قام جدله على التسليم بصدق قضية الخصوم ثم تنفيذ آرائهم لينتهي الى أنها تنطوي على التناقض والكذب ، مما يترتب عليه إثبات صدق قضية أستاذه بارميندس وبذلك أقام منهجه الجدلي لإنكار الكثرة وليثبت بطلان الحركة.

(١) هيراقليطس شذرات ٢٠ و ٢٢ على التوالي حسب ترتيب برنت وترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني في فخر

الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة . دار احياء الكتب العربية ط ١ ، ١٩٥٤ ص ١٠٤-١٠٥ .

(٢) هيراقليطس : شذرة ٧٨ حسب ترتيب برنت (المرجع السابق ص ١٠٩)

(٣) بارميندس : شذرة ٨ من ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني ، المرجع السابق ص ١٣٢ .

وقدم حججه الأربعة المعروفة لإثبات استحالة الكثرة ، كما قدم أربع حجج لبيان استحالة الحركة .

وكان أنبادوقليس أول من صاغ الانسجام بشكل واع . قال بالعناصر الأربعة مجتمعة ولم يقل بمبدأ واحد كسابقه ولا بإمكانية تحول هذه العناصر إلى بعضها . وإنما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين هما : الحب الذى يجمع والكراهية التى تفرق . فالحب يقرب بين العناصر الأربعة لتتوحد فى انسجام كامل . ويمكن هذا الانسجام فى الكمال ، وهو - على حد قول بلوخ - عنصر الأمل الحقيقى والأصيل عند أنبادوقليس . لكن تبقى الثنائية فى هاتين القوتين الإلهيتين وهما الحب والكراهية . وبذلك أقترب أنبادوقليس من الصراع الذى نجده عند هيراقليطس، وان كان يفتقد إلى الجدل المنتج كما هو عند هذا الأخير.^(١)

مع السوفسطائيين بدأت النظرة الداخلية إلى ذات الإنسان ، على الرغم من انها لم تكن نظرة أصيلة بل نظرة شكية قائمة على المغالطات واستغلال تعدد المعانى . ويميز بلوخ الجدل عن الكذب واللامعنى (مثل حديد خشبى أو الدائرة المربعة الزواياالى آخر هذه العبارات) . كذلك يميز الجدل عن قلب الحقائق باستغلال تعدد المعانى، فالسوفسطائيون كان لديهم جدل يتمثل فى انقلاب المفاهيم إلى أضدادها والتفكير من خلال التناقض واستخدام المفاهيم المتضادة.^(٢) ولكن السوفسطائيين كانوا على أية حال بمثابة حركة تنوير فى أثينا تبحث عن العنصر الأصيل أو عما هو حق أو حقيقى داخل الذات ، وتوقفت الطبيعة عن أن تكون فى المقام الأول ، وبدأ الوعي بالذات ، فمنذ الشك السوفسطائى لم يتوقف الاقتراب من الذات. عندئذ بدأت النزعة المثالية التى هى من أهم ركائز التطور الفلسفى .ومنذ ذلك الحين أيضا بدأ الصراع بين المثالية والمادية يأخذ مكانه فى تاريخ الفلسفة . ويمتد خط الاقتراب من الذات من سقراط إلى كانط فى "نقد العقل الخالص" كما يمتد خط الاقتراب من الموضوع من الثنائية المانوية إلى الجدل الموضوعى عند هيجل .

Bloch P. of H. V. II , 841 .

(١)

Bloch . Tübingen Einleitung in die Philosophie S . 186-187 .

(٢)

١- جدل الذات :

وننتقل من فلسفة ما قبل سقراط الى سقراط نفسه الذى منه بدأ جدل الذات أو الجدل فى صورته الذاتية . فالطبيعة فى نظره لا تعلمنا شيئا : " الريف و الاشجار لا ترضى بتعلمى شيئا بل رجال المدينة هم الذين يعلموننى . " (١) والقضية الأساسية عند سقراط هى فى جملته المشهورة " اعرف نفسك " . والمعرفة هنا هى معرفة الخير أو الفضيلة . هذه القضية قابلة للتعلم ، ومعرفة الخير تعنى بالضرورة فعله ، والإنسان لا يفعل الخطأ بإرادته ولا باختياره . ففى مذهب سقراط ليس للإنسان الحرية فى اختيار فعل الشر . والجدير بالذكر فى جدل سقراط هو انتهاجه فن " التوليد " أى اكتشاف الحقيقة داخل الذات . فإذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح ، فإن فى جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين ، فهى حقائق كامنة لا يدرى بها الإنسان. (٢)

ويتطور الجدل على يد أفلاطون-المثالى الأعظم فى التاريخ-فالفلسفة الاقلاطونية-كما أسلفنا القول على لسان هيجل-كانت أول من قدم صورة علمية حرة عن الجدل ، فضلا عن أنها أول صورة موضوعية كذلك . ولكن هل يوافق بلوخ - الذى يؤمن بأن الجدل لابد أن يكون منهجا للتقدم وليس للتصور ، وأنه يجب أن لا يسير مع الأحداث فقط بل أن يسبقها ويتقدم عليها ، وأن لا يقف على عتبة الواقع بل أن يتجاوزه ويتعلق بما لم يصبح واقعا بعد-هل يوافق على منطق الجدل بالمعنى الاقلاطونى ؟

إن أفلاطون يؤمن بما هو مرئى اكثر من إيمانه بالأشياء المرئية ، لذلك كان ينظر إلى أعلى برغبة واشتياق . والتقدم عند أفلاطون ليس تقدما للأمام وإنما هو صعود للأعلى. (٣) ومن المعروف أن أفلاطون أقام نظريته فى المعرفة على

(١) أفلاطون : فايدروس ٢٣٠ د ، ترجمة وتقديم د . أميرة حلمى مطر ، القاهرة ، داتر المعارف ، الطبعة الاولى ١٩٦٩ . ص ٤٤ .

(٢) إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ ، ص ٥٥ .

Bloch , P . of H . V . II . P . 845 .

(٣)

أساس تفرقته الحاسمة بين العالم الحسى المرئى ، والعالم المعقول غير المرئى . ويتدرج الفكر من الإحساس ، إلى الظن ، إلى العلم الاستدلالي ثم إلى التعقل المحض . والترقى فى درجات الوجود والمعرفة يتم عند أفلاطون بطريقتين : الجدل الصاعد الذى يبدأ من المحسوسات الجزئية صعودا إلى المعقولات الكلية مروراً بالأفراد ثم الأنواع والأجناس ووصولاً إلى الجنس أو الوجود الأعم أو ما يسمى بمثال الخير ، وهو اسمى المثل أو الخير الأسمى والأقصى . وبعد إدراك مثال الخير بالحدس العقلى المباشر تبدأ رحلة الجدل الهابط من الجنس الأعم إلى الأنواع التى تتدرج تحته ثم إلى الأفراد متبعا فى ذلك المنهج التحليلي أو القسمة . وعلى ذلك يمكننا أن نقول مع بلوخ أنه لا يمكن معرفة العالم المادى أو تفسيره إلا بمشاركة الأشياء الجزئية فى المثل-الجدل الصاعد- وحضور المثل فى الأشياء الجزئية-الجدل الهابط-ولذلك تُعد نظرية المثل الأفلاطونية يوتوبياترأئية قمتها الكمال الاسمى . وظل مثال الخير عنده-أى أفلاطون-شمسا مركزية ، غاية ، وكمالا فى ذاته ، مما كان له تأثيره على كل الفلسفات الغائية بعده.^(١)

أما عن كانط-أكبر المثاليين فى العصر الحديث- فهو كما يقول هيجل ، الذى اخرج الجدل من عالم النسيان ليعطيه المكانة التى يستحقها.^(٢) نجد عند كانط بداية الوعي بالجدل فى " نقد العقل الخالص " . وقد سُمى جدل كانط بالجدل الترانسندنتالى ، والمقصود به ان يثبت وجود حد مطلق للمعرفة البشرية ولا يجوز لها مهما تطورت ان تتعدها ، مما جعل الجدل الكانطى مجرد أداة لوضع حد تقف عنده المعرفة البشرية . وقد انتهى الفكر الكانطى إلى التناقض بين القدرة المحدودة للإنسان على المعرفة وبين قدرته غير المحدودة على السؤال والتفكير . لذلك كانت الكلمة الأخيرة فى فلسفة كانط هى إن معرفة الظاهر وحده هى المعرفة الممكنة؛ معرفة ظواهر العالم الخارجى المحسوس من ناحية، وظواهر العالم النفسى الداخلى من ناحية أخرى.^(٣) أما " الشئ فى ذاته " فهو ما لا يمكن معرفته .

Ibid : P . 846 .

(١)

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ٨١ اضافة ١ . الترجمة العربية ص ٢١٩ .

(٣) ستيس ، والتر : فلسفة هيجل . الترجمة العربية . ص ٧٣ .

ويستبعد كانط المعرفة- كما هو معلوم - لكى يفسح مجالاً للإيمان . غير أن المعرفة التى يستبعد لها ليست هى كل المعرفة ولا هى المعرفة بالنظام الآلى المحكم للطبيعة ، وإنما يستبعد كل معرفة قطعية تتعامل مع أفكار المطلق أو اللامشروط وتتجاهل أنها ليست سوى مظاهر متعالية أو بعبارة أوضح تعامل الحقائق المطلقة وكأن لها وجوداً وواقعاً تجريبياً . من خلال هذا الرد لما هو أصيل إلى ما هو مطلق يمكن التطلع إلى تحقيقه فى العالم ، ظهر فى فلسفته مجال خاص لما هو مرغوب فيه ، أى مجال للتطلع للكمال وتحقيقه . ويؤكد بلوخ أنه ظهر مرة أخرى فى هذه الفلسفة التى احتفظت بالنزعة المادية فيما يتعلق بوجود الواقع وبالنزعة المثالية فيما يتعلق بأخلاق الواجب ، ووسط هذا الإئتلاف بين المادى والمثالى نشأت بطبيعة الحال مملكة جديدة مكونة من عالمين يميزان الثنائية الكانطية المعروفة وهما عالم حتمى وآلى بحث من ناحية، وآخر معقول ومتعال^(١) من ناحية أخرى .

وفى مرحلة ما قبل النقد-حيث لم تكن ثنائيته قد اتضحت ولا تعمقت كما حدث بعد المرحلة النقدية-توجد صورة أخرى لكانط الذى لم يغرق فى عوالم الماوراء (ولم يكن قد شغل بالحقائق المتعالية إلى الحد الذى يوهم بأنه قد انصرف عن هذا العالم .) وهذا النص يشهد على إيمان كانط فى المرحلة المذكورة بوجود الأمل وضرورة تحقيقه فى سياق التقدم الذى تتجزه البشرية نحو الكمال الأخلاقى والخير الأقصى، وإن كان فى نفس الوقت يؤكد عجزه عن التحقق منه بشكل علمى أو تأكيده بمبررات وأسباب عقلية خالصة : " لست أجد أن أى ميل أو أى نزوع فرض نفسه على بغير تدبر يمكن أن يسلب عقلى القدرة على تمحيص جميع أنواع الأسباب والمبررات التى تقف فى صفه أو تقف ضده ولكن مع استثناء واحد فحسب ، فموازين العقل ليست فى نهاية الأمر محايدة حييدة كاملة . وأحد ذراعى هذه الموازين-وهو الذى يحمل فوقه هذه الكتابة التى تقول : الأمل فى المستقبل ، هذا الذراع له ميزة آلية معناها انه حتى أخف الأسباب والمبررات وزناً فى إحدى كفتى الميزان تثير من الخواطر والتأملات ما يجعل الكفة الأخرى أثقل بكثير . هذه هى الغلطة الوحيدة التى ربما لا أستطيع تصحيحها والتى لا انوى فى الواقع ابداً أن أصححها " . ومع أن الأمل

الذى ينشده كانط فى هذا النص يدل فى ظاهره على مستقبل الأرواح فى العالم الآخر ، إلا أنه فى الحقيقة يتضمن وجود عالم معقول ليس المدخل إليه الموت ، وإنما هو التاريخ بمعناه العالمى ^(١) .

وهنا يذكر على الفور تعبير كانط فى مرحلته المتأخرة عن هذا الأمل فى المستقبل بالنسبة للبشرية كلها وتقدمها الدائم المستمر نحو الخير والكمال على الرغم من كل العقبات والانتكاسات . ويكفى أن نذكر هذا النص : " لقد كان الجنس البشرى يتقدم على الدوام نحو شيء أفضل وسوف يواصل تقدمه على هذا الطريق " ^(٢) ولكن ما هو هذا الشيء الأفضل الذى يسعى الإنسان لتحقيقه ؟ انه السعى الدائم للاقتراب من الخير الأسمى . فإذا كان الخير الأقصى للإنسان من وجهة نظر كانط - هو مقدمة للخير الأقصى الأولى وهو الله ، فيترتب على ذلك أن تحقيق الخير الأقصى الإنسانى ليس واجبا فقط بل ضرورة ، ولا يعنى هذا اعتبار وجود الله أساسا للإلزام الخلقى بل يعنى أن الإلزام الخلقى يكشف عن الخير الأقصى ^(٣) . ويكرر كانط فى آخر هذا المعنى نفسه وهو التقدم نحو تحقيق القانون الأخلاقى باعتباره هو المثل الأعلى الجميل الذى " لا يمكننا أن نتنبأ به أو نتصوره سلفا على صورة الكمال التجريبي ، إنما نتطلع إليه فحسب من خلال التقدم المستمر والاقتراب المتصل أيضا من الخير الأقصى الذى يمكن تحقيقه على الأرض أو الذى نستطيع أن نعد العدة له " ^(٤) .

ولاشك أن منظور الأمل هذا عند كانط يهدف فى النهاية إلى إقامة مملكة أخلاقية لله على الأرض تعتمد فى تحقيقها على المواطن المستنير (بأفكار الثورة الفرنسية) ولاشك أن الظروف البائسة التى عاش فيها المثقفون الألمان فى أواخر القرن الثامن عشر قد ملأت قلوبهم بهذا الأمل وجعلتهم يتطلعون باستمرار إلى تحقيقه خارج الواقع التاريخي المتغير ، كما بقى هذا الأمل فى

(١) Ibid : P . 844 .

(٢) Ibid : P . 844 .

(٣) حسن حنفي : الدين فى حدود العقل وحده عند كانط ، فى قضايا معاصرة ، ج ٢ ، القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٧٧ ، ص ١٣٧ .

Bloch : P. of H. V. II . p. 844

(٤) انظر نص كانط فى

تصور كانط إلى حد كبير أملاً باطنياً بقدر ما هو مغرق في التجريد. ومع ذلك فإن هذا التجريد لم يدفعه (أى كانط) إلى رسم عالم آخر أو عالم ورائى على الإطلاق. وإنما تطلع إلى سماء إنسانية يرتقى إليها البشر بالتدريج، وهذه النزعة الإنسانية الخالصة تدعمها المسلمات والفروض التى تطبق الأفكار المطلقة أو اللا مشروط (الله، الخلود، الحرية) تطبيقاً خالصاً على الأخلاق. كما تخدمها مثل عليا يؤكد لنا كانط أنها "تصورات تنظيمية لما هو تام و كامل بشكل مطلق فى مجال العقل الإنسانى"^(١)، ومن ثم نجد أن المسلمات الأخلاقية المعروفة والأفكار المطلقة أو اللا مشروطة والمثل العليا للعقل ترسم لنا منظرأً فريداً زاهياً بالنجوم، وسماء للعقل العملي الخالص تسطع فيها الكواكب، التى قال فى كلمته المشهورة المحفورة على قبره انه لا يوجد شئ مثلها يؤثر على نفسه إلا القانون الأخلاقى الباطن فى صدره. والتشبيه فى هذه الصورة يبين أن هذه الاضواء الأخلاقية تشع بجلالها مثل الكواكب والنجوم إشعاعاً معيارياً خالصاً يؤكد أن المثل الاعلى للعقل "الذى ينبغى على الدوام أن يقوم على مفاهيم محددة وأن يقوم مقام القاعدة والنموذج المحتذى، يظل معبراً عن موقف يلزم الإنسان بالخضوع والإذعان لهذه القاعدة، أو يوجب عليه تقديرها وتقييمها".^(٢)

ومما يؤكد هذه النزعة الإنسانية البعيدة عن "الماورائية" أن كانط يحتج احتجاجاً صريحاً على اتهامه بأنه ينتمى لأولئك الذين استعاروا أضواءهم من أفلاطون، كما يؤكد من ناحية أخرى أن نزعته المثالية قد نقلت المثل الأفلاطونية من مستوى الوجود الميتافيزيقى إلى مستوى إلزام الأخلاقى.^(٣) فقد نظر كانط إلى عالمي أفلاطون، أى عالم المثل وعالم الواقع، على أنهما بمثابة تخل عن الواقع، الأمر الذى انتهى بأفلاطون إلى أن المثل هو الفكرة الأخيرة وهو الخير فى ذاته.^(٤) أما عند كانط فمثل الخير هو أمل يسعى باستمرار للاقتراب من التحقق، فى حين ظل عند أفلاطون-كما ذكر سلفاً-شمساً مركزية وغاية وكمالاً فى ذاته. ولهذا نجد المثل العليا عند كانط تسطع فى مجال المستقبل الإنسانى

Ibid, P. 844.

Ibid, P. 844.

Ibid, P. 845.

Ibid, P. 846.

(١) ورد نص كانط فى

(٢) ذكر بلوخ نص كانط فى

(٣)

(٤)

الخالص وتشع في سماء إرادة الخيرة والنية الطيبة والغاية الأخلاقية النهائية. هذه النزعة المثالية التي يمثل أفلاطون قمتها القديمة وكانط قمتها الحديثة بقيت نزعة مثالية ذاتية ولم تصبح مثالية موضوعية بعد. فقد ظل الجدل وقتاً طويلاً كمنهج للبحث لا كمنهج للموضوع المتحرك نفسه.

٢- جدل الموضوع:

وفي خط الموضوع يتحول التفكير إلى الخارج، إلى المادة التي أضفى إلّا غريق عليها الحيوية فقال طاليس بالماء كأصل للحياة، وقال انكسيمينس بالهواء.. إلى آخر ما ذهب إليه الفلسفة الطبيعية قبل سقراط. لكن بدايات الجدل الموضوعي تمتد من الثنائية الفارسية، هذه النزعة التي تجلت بوضوح عند القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) فاعتنق مذهب ماني الذي يقوم على ثنائية الخير والشر، النور والظلام/ وان الشر جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية. إلا أنه ابتعد عن المانوية بعد تسع سنوات واتجه إلى الكنيسة الكاثوليكية وسط جو سيطر عليه الفكر الأفلاطوني-الأفلوطيني. وحين تأمل المبادئ الفلسفية لأفلوطين على ضوء الوحي الذي جاء به الكتاب المقدس فإنه سرعان ما شعر بعدم كفايتها وضرورة تجاوزها. فقد أدرك أن المادة لا يمكن أن تعتبر شراً حتى ولو لم نر فيها شيئاً سوى مبدأ بسيط للإمكان واللاتعين.^(١) وكتب أوغسطين "مدينة الله"-التي تعد نظرية كاملة في التاريخ و"المدينة الأرضية". ولكن هل هناك انفصال بين الأولى-مدينة الله-والثانية-المدينة الأرضية، بحيث توجد واحدة في السماء والأخرى في الأرض؟ حقيقة الأمر أنه ليس هناك انفصال، فسوف تبنى مدينة الله نفسها بالتدرج بقدر ما يستمر العالم، وهذا العالم نفسه لا مبرر لدوامه واستمراره إلا بقدر ما ينتظر تحقيق غايته النهائية، فهو يمهد لتحقيق مدينة الله أو المجتمع الأبدي الذي يتألف من السعداء^(٢)، فإن مملكة الله الحقّة تتحقق من خلال المدينة الأرضية والخطيئة والطبيعة الساقطة.

(١) جلزون، آتين: روح الفلسفة في العصر الوسيط - الجزء الأول. عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام،

القاهرة، مكتبة سعيد رافت، ١٩٧٢، ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق: الجزء الثاني ص ٥٨٣ من الترجمة العربية.

فى مدينة الله ينتهى السكون ويتوقف التكرار الخالد للدائرة ويتوحد تاريخ العالم، ويتقدم التاريخ نحو النور الأبدى فى مراحل ست، يتقدم فيها من الظلام إلى النور. أن صيرورة التاريخ عند أوغسطين تسعى إلى الخلاص، إلى النور الحق. وتاريخ الخلاص لا يلغى الزمان، فالزمان لا يمكن أن يتوقف فى مدينة الله المقدسة "مملكة الله تحركت من المدينة الأرضية مثلما تكونت السماء من الأرض".^(١) والحقيقة أن الجدل عند أوغسطين لا يتضح إلا من خلال موقفه من مشكلة الزمانية نظراً للتداخل الشديد بين جدل التاريخ والزمان. ولا نريد أن نستطرد هنا طويلاً عن موقفه من الزمان فهذا هو موضوع الجزء التالي ولكن نكتفى بتفسير بلوخ لجدل أوغسطين ومفهومه عن الزمان الذى يتقيد بالواقع القائم على التجربة. فالعبور إلى المستقبل يتم من خلال الواقع، من خلال اللحظة الهاربة، أى من خلال ما لم يعد له وجود No Longer Being فقد أكد إمكانية تحويل العالم أو أكد القدرة على التغيير بحيث جعل الصيرورة ممكنة. نظر أوغسطين للزمان نظرة جدلية بوصفه رحلة خارج العدمية، يتجه فيها ناحية التقدم والتوقع الممتلئ. ومع ذلك فإن مفهوم أوغسطين عن الزمان يتسم بمسحة أو تصور ميتولوجي. أن الله يحفظنا من فوق، لكن الأحداث تتحرك داخل المستقبل المفتوح لتحقيق إمكانيات الخلاص. وعلى الرغم من ذلك نجد السكون فى نهاية التاريخ، فى اللحظة الثابتة الخالدة، وتلك اللحظة هي النور الأصلي. ان نهاية التاريخ هو الاكتمال المكاني للنور.^(٢)

استمر تأثير النزعة المانوية واستمر التفاعل بين الداخل والخارج، بين الإنسان والعالم. وظل جدل الذات والموضوع يمتد حتى عصر النهضة، فنجد باراسلس (١٤٩٣-١٥٤١) يقول بالتوافقات بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، فليس من الممكن عند باراسلس أن نفهم العالم الداخلي الذى هو الإنسان بدون البدء من العالم الخارجي، تماماً كما لا نفهم الثمرة إلا بواسطة البذرة. والفلسفة عنده ليست سوى الطبيعة غير المرئية، والطبيعة ليست سوى الفلسفة التى جعلت

Bloch: P. of H. VII P. 855.

(١)

Ibid: P. 865-857.

(٢)

مرئية.^(١) وعلى الإنسان أن يثق ثقة غير محدودة في القدرة الإنسانية وكمال الطبيعة الخفى. في عالم باراسلس يتماسك كل شئ، ويتداخل كل شئ، العالم الكبير والعالم الصغير، الداخلي والخارجي، الكون الأصغر والكون الأكبر، (الميكروكوزم والماكروكوزم).^(٢)

ويتساءل بلوخ كيف يرتبط العالم الكبير بالخيال المتفائل؟ إن الخيال يمثل بالنسبة لبلوخ وظيفة يوتوبية مكلفة بإنضاج إنسان أفضل وعالم أفضل. ووظيفة الخيال هي الدفع للأمام، نحو النور. وهنا يضع بلوخ يديه على الفروق الكبيرة بين برونو وباراسلس. فالإنسان عند برونو مكتوف الأيدي لاحيلة له أمام لا محدودية الكون، هو إنسان بلا فعالية ولا أفضلية. قطعة متناهية الصغر عند باراسلس لا تنتج شيئاً يكون سلفاً وبذاته كاملاً، إذ يكون على الإنسان أن ينجز ويتم كل شئ، فالطاقات الحيوية للميكروكوزم لا حصر لعددها ولا تقل عن طاقات الماكروكوزم.^(٣)

ثم يأخذ الجدل بعداً آخر عند ياكوب بوهمه (١٥٧٥-١٦٢٤) والملاح الخاصة لهذه الفلسفة الجدلية تتخذ أبعاداً هائلة - على حد زعم بلوخ الذى عدها أول جدل موضوعي منذ هيراقليطس - حيث يصبح قوام العالم هو التضاد. والسؤال الاساسي عند بوهمه هو من أين يأتي الشر فى العالم؟ وتتطلب الإجابة على هذا السؤال أن نغوص بالتفكير داخل ذواتنا. وبما أننا مخلوقون على صورة الله فبوسعنا - بشرط أن غوص داخل نفوسنا - أن نلمس بدايات كل شئ، نلمس بدايتنا المدفونة داخل أعماقنا، نلمس بداية الأشياء بالغوص بنظرنا فى الطبيعة الوحشية للأصول. فما دامت الطبيعة وكل الكائنات والله نفسه موجودون داخل الإنسان، فلا بد أن يقرأ الإنسان هذا الكتاب الذى ليس سوى ذاته.^(٤) وحين نبحث فى أصل تناقضات هذا العالم نجدها تكمن فى الجانب المظلم للطبيعة الإلهية. فثمة وجهان لهذه الطبيعة - طبقاً لفلسفة بوهمه التى تقوم على الثنائيات

(١) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة للطباعة

والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق ص ٧٩.

(٣) انظر المرجع السابق ص ٨١-٨٢.

(٤) المرجع السابق ص ٨٧.

المتضادة- جانب نور مضىء وآخر مظلم شرير يصفه بأنه شيطاني ومتكبر، أو رعب ونار متلائة.^(١) ولا بد أن تتلاقى هذه الثنائيات، فيتلاقى الضيق والرحابة، الحموضة والعذوبة، الرعب والنور "أحدهما يعارض دوماً الآخر ليس بنيه" عدائية بل كي يتحرك ويظهر" فيصبح التضاد أو النفي هو الأصل في كينونة العالم الظاهرة. ولو لم يكن هناك العنصر النافي أو السالب لما كان ثمة كشف أو تجل للخير، فإن المغايرة هي التي تدفع الأشياء للظهور.

ونستطيع أن نكتشف العنصر السالب أو النفي بالإستبطان الذاتي، ففي هذا النفي يلمح بوهمة الرغبة التي يصفها بأنها نبضة أو نزعة إرادية تتولد جوهرياً من الإحساس بالنقص وتعبّر عن نفسها في الجوع^(٢)، فعندما يغوص الإنسان داخل ذاته يدرك الجوع والقلق والرغبة التي تدفعه باستمرار. نجد هذا السلب أو النفي يعمل في الطبيعة في شكل صيرورة مستمرة، ولولاه لغرق العالم في العدم، فالخلق لا يتم دفعة واحدة، لكنه يتجدد أو يخلق من جديد في كل لحظة بفضل العنصر المنتج^(٣)، الذي أطلق عليه بوهمة اسم النفي أو السلب. إن ياكوب بوهمة يعطي للصراع بين النور والظلام شكل الجدال الموضوعي، فليس ثمة حركة بدون حركة مضادة، والشر أو الظلام يجعل من نفسه واسطة لاكتشاف النور، فالنور يحتاج إلى الظلام لكي يظهر، و"النعم" لا توجد بدون "اللا".^(٤)

انتهى الطريق الذي بدأ من الثنائية المانوية إلى الطبيعة المادية فلم ينظر أحد للمادة بكل هذا الجلال مثلما فعل جوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠)، فقد تغنى برونو باللانهايي، وقال باختفاء الأرض والشمس وبقاء العالم اللانهائي المتمركز في كل مكان، في انسجام "الحد إلانني" كالنقطة، الذرة، والموناد، وفي الحد الإقصى "كالكون اللامحدود الذي لم يوضع في إطار. ومع برونو بدأ الوعي الكوني، الكون الذي يوازن نفسه في انسجام عن طريق الحب والكراهية، والحركة والسكون، والإمكانية والواقعية، وهي إمكانية قابعة في هذا العالم، في

(١) بلوخ: المرجع السابق ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق: ص ٨٨.

(٣) المرجع السابق: ص ٨٩.

(٤) المرجع السابق: ص ٩٢.

الكمال الكوني. أن القوة المشكلة للعالم والملازمة للأشياء لا تسأم خلق أشياء جديدة في هذا الكون التام أو الكامل.^(١)

الطبيعة عند برونو هي الطبيعة الطابعة، الطبيعة الفاعلة، الطبيعة الخالقة التي بفضلها يشكل العالم ذاته بذاته. وبرونو الذي يصف الطبيعة بأنها فنان، لا يعتبرها شخصاً مفرداً معزولاً ولا متعالياً. إنها بالنسبة إليه القوة الطبيعية، وليست كائناتاً يجذب العالم نحو الأعلى بموجب التصور الأرسطي للعلاقة بين العالم وإلهه، حيث يكون الله هو المحرك الذي لا يتحرك والكائن المتعالي عن العالم. إن برونو يقف بقوة ضد فكرة تصور إلهه الخالق، وضد فكرة خلق واحد وحيد ويستعيز عنها بفكرة "الطبيعة الطابعة" بوصفها قوة داخلية، محايثة للعالم.^(٢) ويعبر برونو عن ذلك في كتابه عن "السبب، والمبدأ والواحد" في الحوار الثالث حيث يقول أحد المشاركين في الحوار: "تري في الطبيعة كل الأشكال تغادر المادة وتعود إلى المادة، لهذا السبب لا يبدو أى شئ دائماً بالفعل، ولا ثابتاً أزلياً جديراً بأن يعتبر مبدأ، إلا المادة حيث تنشأ الأشكال وتندمج، ومن حضنها تظهر وإلى حضنها تعود، لهذا السبب يجب أن نقر للمادة المماثلة لذاتها دوماً والخصبة دوماً، بالامتياز المهم، امتياز الاعتراف بأنها هي المبدأ الماهوى الوحيد وبأنها هي ما هو كائن وسيبقى كائناتاً على الدوام، بينما مجموع الأشكال لا يمكن الاعتراف بها إلا بوصفها التعينات التي تأتي وترحل، وتتقطع وتجدد، ولا تستطيع، لهذا السبب عينه، أن تكون مبدأ لأن المبدأ هو ما يدوم"^(٣)، وهنا نشير إلى أن فكرة الطبيعة الطابعة قدمها إلى برونو فلاسفة العصور الوسطى العرب، ابن سينا، ابن رشد ابن جبريول، كما سبق أن قلنا في حديثنا عن المادة.

ثم ينتقل بلوخ من العصور الوسطى مقترباً من جدل الموضوع في العصر الحديث ليجد في وحدة وجود اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) تأملاً مطلقاً. فالواقع والكمال شئ واحد، لأن الطبيعة أو المادة عند اسبينوزا ساكنة وليس بها حركة ولا جدل ولا صيرورة. إن طبيعة اسبينوزا الطابعة ليست هي القوة الخالقة

Bloch: P.of H. V.II P. 847-848.

(١)

(٢) بلوخ، أرست: فلسفة عصر النهضة، الترجمة العربية ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق: ص ٥٩.

اللانهاية كما هي عند برونو: "أن الله يبدع الأشياء فى أقصى صورة من الكمال لأنها قد نتجت بالضرورة عن طبيعته البالغة أقصى حدود الكمال"^(١). وهذا الإنتاج الضروري معناه أن الأشياء قد تأدت عن الطبيعة الإلهية بطريقة هندسية، وبنفس الاتساق الضروري الذى نجده فى الرياضيات باعتبارها نموذج المعرفة الضرورية. ووفقاً لهذا نجد أن الأفعال والدوافع البشرية نفسها (حتى عندما يدين اسبينوزا أغليبيتها باعتبارها انفعالات غير كافية أو اضطرابات) ينظر إليها كما ينظر الباحث الرياضى فى الخطوط والمساحات والاجسام. والواقع أن الجديد فى مذهب اسبينوزا هو أن وحدة الوجود عنده وحدة رياضية تتميز بوضوح عن وحدة الوجود العاطفية عند برونو، لكنها تلتقي مع فلسفة برونو (ومع فلسفة ابن سينا وابن رشد من قبله) فى هذه النزعة الباطنة المحايثة القوية، وإن كانت تتخذ عند اسبينوزا صورة كونية شاملة تضم الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة كليهما، "الواقع أنه ينبغي علينا أن نفهم من الطبيعة الطابعة ذلك الذى يكون فى ذاته ويفهم من خلال ذاته أو صفات الجوهر التى تعبر عن الجوهرية الأزلية واللامتناهية، أما عن الطبيعة المطبوعة فإنني أفهم منها كل شئ يتأدى عن ضرورة الطبيعة الإلهية أو عن ضرورة كل صفة من صفات الله، أى كل أحوال الصفات الإلهية بقدر ما ينظر إليها على أنها أشياء"^(٢).

ومن ثم يدل تعبير اسبينوزا المشهور "الله أو الطبيعة" على الفعل الطبيعي الشامل، كما يعتبر أساساً يقوم عليه العالم الكامل الذى يتمخض عنه هذا الفعل الطبيعي. إن المادة -بوصفها لا متناهية ونابعة- ككل شئ آخر -عن طبيعة الله، لا بد أن تتمشى بدورها مع الكمال الإلهي^(٣). ولعل البيتين الشهيرين اللذين يقولهما جوته على لسان روح الأرض، لهما يعبران عن هوية الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة عند اسبينوزا:

هكذا أعمل على نول الزمان الصاخب

(١) Spinoza: Ethics, I. Edited with a revised translation by G.H. R. Parkinson London

Everyman's Library. 1989. Prop. 33 Note II p.28.

Spinoza: Eth, I Theorem 29, Note. P. 25-26

(٢)

(٣) فؤاد زكريا: اسبينوزا، القاهرة، دار النهضة العربية/ ١٩٦٢، ص ١٥٥.

وأنسج ثوب الإلهية الحي^(١)

وفى أعماق عالم اسبينوزا الذى ينتهي باتحاد حب القدر أو حب الضرورة والحب العقلي للالهية تسود تلك السكينة وذلك الإنسجام الذى ينمحي فيه مد الحياة وجزرها، ورياح الفعل وعواصفه، ويسود التحقق الكامل كما فى قصيدة جوته الشهيرة:

فوق كل القمم سكون

على أعالي الشجر لا تكاد تسمع نأمة واحدة

فبناء القصيدة نفسه يعكس التجانس والتوازن الكامل بين الرؤية الكونية وبين إحساس الكوني، إن "الأنا" لا تفسد الانسجام الشامل السعيد، أنها تشعر بنفسها متحدة مع العالم المحيط بها، "ما من صراع أو تضاد تحاول القصيدة أن تعبر عنه، بل استسلام وديع وانتظار هادئ"^(٢). كما تعبر عن هذا السكون أيضا عبارة جوته أن كل سعى وكل صراع ما هو فى النهاية إلا راحة أبدية فى إله الخالق. هكذا يتصف عالم اسبينوزا، بالسكون لا إله يقم نفسه عليه من الخارج. والزمان عنده مفتقد، والتاريخ مفتقد، وليس هناك تعددية فى الجوهر، فالعالم ممتلئ بالجوهر الواحد الكامل وليس له غاية لأن الكمال لا يحتاج إلى غاية^(٣).

هكذا انتهى الطريق الذى بدأ من الثنائية المانوية إلى الجدل الموضوعي الذى انتهى إلى الصيرورة. لكن هذه الصيرورة انتهت كما يقول بلوخ إلى السكون الذى لا يختلف فى نهاية الامر عن سكون نزعة اسبينوزا. ثم يأتى ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) ويستند على صيرورة باراسلس وبوهمه. وتتحدد الصيرورة التى تتجه إلى النور والتى ترتبط بالإنسان والزمان والعالم فى خمس نقاط أساسية: أولاً: افتراض أن الوجود كله مكون من موندات، وإن كل موندات لها حياتها الكاملة والمستقلة عن الأخرى -ثانياً: تتميز هذه الموندات بالنزوع من

(١) جوته: فارست . القسم الأول بيت ٥٠٨ و ٥٠٩ .

(٢) عبد الغفار مكوي: انتظر فسوف تستريح، في البلد البعيد، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٨، ص ٩١.

Bloch: P. of H.Vol. II P. 853.

(٣)

الظلام إلى النور. ثالثاً: تتجه هذه المونادات ناحية المستقبل: "فكما أن الجسم المرن الذي تقلص يتجه بكل جهده إلى التمدد، كذلك تصنع الموناده حالتها التي ستكون عليها في المستقبل" على نحو ما يقول أيضاً في أحد ردوده على الفيلسوف بايل Bayle عام ١٧٠٢: "يمكن القول بأن حاضِر الروح كما في أي شيء آخر يحمل المستقبل في أحشائه"^(١). إن الجدل الموضوعي هنا أكثر وضوحاً من ذي قبل وأكثر اقتراباً من الصيرورة التي لا تتوسط مع الماضي فحسب ولكن مع المستقبل أيضاً، على الرغم من أنها لا تتفتح على المستقبل الأصيل أو الحقيقي وأنها ضد كل جديد فعلي. رابعاً: أن التوجه الكامن في المونادات لا يمكن تصوّره بدون الغائية. وعلى الرغم من سعي ليننتر لتأسيس فكرته عن الغاية أو الهدف باعتباره هدفاً إلهياً يتجه إلى أفضل عالم ممكن، فإنه لا يلغى الحتمية العلية أو السببية الموجودة في هذا العالم والتي لا استثناء لها. بل أن هذه الحتمية جزء مكمل للآلية^(٢). إنما الواقع أن مفهوم الغاية يطبقه ليننتر على النزوع الداخلي باعتبار أن الهدف هو الذي يربط بين العالمين الطبيعي والاخلاقي، كما يضمن تحقيق الكمال في العالم.

وربما يعود انغلاق فلسفة ليننتر عن المستقبل الحقيقي الجديد الفعلي إلى التفسير الآلي الذي كان من أهم الكشوف العلمية في عصره، فلم يستطع أن يتحرر من التصور العلي الذي قيدته الآلية في أغلالها. إنه يقبل فكرة الآلية من ناحية، ولا يريد من ناحية أخرى أن يفرط في فكرة الغائية، ولهذا نجده يحاول التوفيق بينهما^(٣). خامساً: أن كل مونادة هي عالم من إمكانات اللامتناهية وإن العالم الموجود هو تحقيق جزئي لها، مصداقاً لعبارة المعبرة عن النزوع "كل ما هو ممكن يقتضي الوجود". ويتناول ليننتر مفهوم الإمكان لأول مرة بعد أرسطو، بحيث صار هذا الإمكان هو نزوع المونادات الذي أطلق عليه اسم "مملكة الإمكانات اللانهائية". ويرى بلوخ يوتوبيا ليننتر في هذه النقاط الخمس كما يرى

(١) نصوص ليننتر ذكرها بلوخ في المرجع السابق ص ٨٥٩

(٢) المرجع السابق ص ٨٦٠.

(٣) ليننتر: المونادولوجيا. ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي. القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨،

أيضاً أنها لا تتطوى على الجديد الفعلي، فمن ضمن عوالم ممكنة كثيرة اختار الله أفضل عالم ممكن "ولم يترك مجالاً لاستكمال هذا العالم في المستقبل"^(١).

٣- الجدل الموضوعي بين أفلاطون وهيجل:

هكذا أثبت الجدل وجوده كمنهج في تاريخ الفكر الفلسفي، ولكنه لم يصبح موضوعاً للتأمل الجاد إلا في حالات نادرة. ومن المعروف أن كانط في "نقد العقل الخالص" قد حط من قيمته وجعل منه مجرد "منطق للمظهر" والخداع الذي يقع فيه العقل كلما حاول أن يخلق إلى الحقائق المتعالية ويقيم البرهان عليها. لذلك عطل البداية الحقيقية الخصبة لجدل الواقع في مطلع العصر الحديث. ولهذا لم يحتفظ الوعي الفلسفي في عصر الأنساق الكبرى للمثالية الألمانية إلا بجدل المفاهيم الأفلاطوني الذي كان له أكبر الأثر على هيجل. ولا بد لأي باحث في الجدل من أن يدخل في حوار مع هيجل والتراث الأفلاطوني الذي يقوم عليه. وبقي أفلاطون وهيجل النموذجين المعبرين عن المنهج الجدلي بعد أن حجب تراث الجدل المادي والواقعي من العصر الوسيط وعصر النهضة حتى ليبنتز، بل إن "الانقلاب" الذي أحدثه ماركس في مفهوم الجدل قد بقي في جوهره متعلقاً بمنهج هيجل وفلسفته التي زعم (أي ماركس) أنه خلصها من قسرتها المثالية.

يمثل هيجل قمة الجدل الموضوعي في العصر الحديث والمعاصر. والسؤال: هل هو جدل ساكن أم متحرك؟ هل هو جدل مغلق على مرحلة تاريخية بعينها -وجدها هيجل في الدولة البروسية- أم هو جدل منفتح على المستقبل؟ إن الدراسات المعاصرة قدمت تفسيرات عديدة وجديدة لفلسفة هيجل، وكان بلوخ ممن ساهموا في هذه الدراسات فقدم شروحه على هيجل والتي جعل عنوانها "الذات -الموضوع". وقد سلط الأضواء في هذا الكتاب على الجوانب الحية الباقية من الجدل الهيجلي، كما بين الجوانب التي تتوقف فيها حركته وانفتاحه وسيولة مفاهيمه ويركن إلى الجمود والسكون. ولما كانت فلسفة هيجل قد قدمت نموذجاً للمنهج الجدلي بمعناه الموسوعي والكوني الشامل، فلم يكن أمام الفلسفة

الجدلية التي تحاول تجاوزه إلا أن تبذل ما فى وسعها لتحديد العقبات والحواجز التي أقامها هيجل فى وجه الانفتاح غير المحدود للجدل على "المستقبل" و "الجديد" ومحاولة إزالتها من وجهة نظرها المادية والتاريخية وأهدافها الإنسانية والثورية.

ولاشك أن الجدل الهيجلى مدين لأفلاطون بالكثير، فمن أهم الأفكار الأفلاطونية التي أثرت فى هيجل أولاً: الاهتمام بالكماليات واعتبار الفكر هو الأساس الحقيقي وراء هذا العالم. ثانياً: التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم تقسيم العمل إلى "قوة الفهم" و"العقل الخالص". ثالثاً: سير الجدل بين الكماليات فقط دون الجزئيات أو المحسوسات^(١). لكن أهم الأفكار التي تركت بصمتها على الجدل الهيجلى هي الفكرة الأفلاطونية المعروفة بأن العلم تذكر -وهي الفكرة التي عرضها أفلاطون فى محاورتي "مينون" و"قيدون"- وان هذا التذكر يجعل كل اكتشاف للجديد مجرد إعادة تذكر للأبدى الخالد، بحيث تسير عملية الصيرورة الكونية فى مسار دائري يردّها باستمرار إلى نفس الأصل الذى بدأت منه. ومن المعروف أن هيجل قد صور "تخارجات" العقل أو الروح المطلق ومراحل "فضه" لنفسه فى صورة نسق دائري مؤلف من دوائر أخرى عديدة، بحيث يمكن وصف المبدأ الذى تقوم عليه فلسفته -على الرغم من جدليتها- بأنه مبدأ سكوني يتخلص فى موعظة معبد دلفى الشهيرة التي أخذ بها سقراط "اعرف نفسك"، وهي الموعظة التي تنطق -على لسان كاهنة المعبد- بأن المستقبل معروف سلفاً! لكن بلوخ يقول على العكس من ذلك بصوت لانهضى فيه النغمة الوجودية: أبعد نفسك والعالم المادي والانسانى الذى تنتمى إليه ، بشرط أن لا يأتى هذا الإبداع عن التعسف والهوى ، بل يهتدي "بعلم إلامل" Docta Spes الذى يفجر سدود "التذكر" ودوائره المحكمة ويفتح طريق المستقبل على كل جديد مبدع.^(٢)

والجديد فى فلسفة هيجل هو القضاء على ثنائية الفكر والوجود وإزالة الحدود الفاصلة التي وضعها الفكر الفلسفى طوال تاريخه بين المنطق والميتافيزيقا أو

(١) انظر تفاصيل تأثير هذه الافكار على هيجل فى كتاب "المنهج الجدلي عند هيجل للدكتور إمام عبد الفتاح.

بين المعرفة والوجود فكانا عنده علماً واحداً. والمنهج الجدلي الذى انتهى عند كانط إلى النقد والسلب تحول عند هيجل إلى منهج ايجابى فكان هو حركة الواقع نفسه، وكان أساس فلسفته التاريخية، كما كان هدفه النهائي هو السيطرة على الواقع. وعلى الرغم من ذلك يقول هيجل فى فلسفة "الحق" أن ما هو معقول واقعي. وما هو واقعي معقول"، ايداناً بتوقف الجدل عند هذه المرحلة، مرحلة ما قد اصبح واقعاً. لذلك كانت شروح بلوخ على هيجل فى كتابه السالف الذكر معارضة لهذا رأى وتأكيداً على ضرورة التقدم المستمر إلى الإمام، ابتداء من الان، أى ابتداء من الحاضر، وتأمل الماضى، لا احياءه باعتباره قد مضى.

وانطلاقاً من هذا المفهوم نظر بلوخ إلى هيجل ليجد أن الفكرة عنده تأتي بعد أن يكون الواقع قد تم وانقضى بحيث لا يبقى إلا تذكره. وبرز بلوخ ميول هيجل إلى القديم (إلى الفلسفة الإغريقية) وإلى التذكر، ومع ذلك يذكر نصوصاً مناقضة تدل على ترحيبه بالجديد، كقوله عن الثورة الفرنسية بعد قيامها بثلاثين سنة أنها شروق الشمس الرائع - وهذا يدل على تردد هيجل بين السكونية والحركية، بين تذكر القديم الماضى وإلاهتمام بالتطور الأكثر واقعية، بين عقد سلام مع الواقع ووقوفه فى صف التقدم، بين التذكر والتطور.

ويستشهد بلوخ بنصوص من هيجل تنطق بوقوفه فى صف التقدم والواقع العيني الذى يأتي فى نهاية التطور لا فى وصف المبادئ العامة المجردة: "إن ما يمثل البداية - من حيث أنه هو ما ينطوى عليه مما لم يتطور بعد ولم يحتو على أى مضمون - لا تتم معرفته فى البداية معرفة حققة، ثم يأتي العلم وعلى وجه الخصوص من خلال تطوره الكامل، فيكون هو المعرفة الكاملة الغنية بالمضمون، والقائمة بحق على أساس قوي"^(١). ومن هنا يكون التطور إلى الإمام هو العودة إلى الأساس. ومعنى هذا أن التطور كان مجرد تأمل فى الأساس نفسه، فى الجذور، أى كان تطوراً تراجعياً.

ظل الميل إلى الوراء هو الأقوى لدى هيجل، بحيث لم يبق للفكر إلا تذكر ما حدث ومضى واستعدته، بحيث يصبح الهدف هو معرفة ما قد عرف، أى

(١) Bloch: Subjekt - Objekt, Erläuterungen Zu Hegel. Frankfurt am Main Suhrkamp. 1962. S. 476.

المعروف من. قبل ويعزز هذا الرأي نص من الظاهريات يقول: "إن الهدف وهو المعرفة المطلقة أو الروح الذي يعرف أنه روح، طريقه هو تذكر الأرواح على طبيعتها التي هي عليها وكيف تتجزأ تنظيم مملكتها"^(١)، وإذا نظرنا إلى كلمة التذكر عند هيجل نجدها تعني معناها الأصلي وهو الاستيعاب أو الإدخال في الوجدان الباطن: "إذا أخذنا التذكر بمعنى استحضار تصور سبق لنا أن تمثله في وقت سابق، فإن للتذكر معنى آخر مستمداً من اشتقاق الكلمة نفسها وهو إعادة استبطان شيء مضى أو التغلغل في الذات أو الاستيعاب، وهذا هو المعنى الفكري العميق للكلمة. ولاشك أن تعبير التذكر عند أفلاطون يكتسب في كثير من الأحيان هذا المعنى التجريبي الأول". ويستنتج من هذا النص لهيجل أن التذكر عنده استيعاب وليس مجرد إعادة إنتاج تصور قديم كما هو عند أفلاطون، ويبقى العامل المشترك بينهما هو الارتداد للماضي وتأمله عند كل منهما. لذلك يظل هيجل أقرب إلى أفلاطون في "مينون" منه إلى تراث التطور منذ أرسطو إلى ليبنتز^(٢). وليس أدل على ذلك من نص لهيجل يؤكد فيه موافقته على التذكر بالمعنى الإفلاطوني وتأكيده على أن حركة العالم الحق نحو ذاته، أو صيرورته إلى ذاته، أو كما يقول عودة الروح إلى ذاته: "هذا هو مفهوم العام الحقيقي في حركته، فالعام أو النوع هو في ذاته صيرورته الخاصة، وهو يكون كذلك بمعنى أنه يصير حقيقته. ومن ثم تكون حركته هي العودة الدائمة إلى ذاته، والواقع أن أفلاطون يتصور وجود الروح في ذاته في الزمان: فالحق لا بد له إذن أن يكون قد وجد بالفعل بالنسبة لنا في زمن آخر" إن تأثر هيجل بأفلاطون واضح في هذا النص. وهو في تأمله لعودة العقل أو الروح إلى ذاته يقف موقفاً سلبياً قريباً من موقف أفلاطون، وهو يقترب منه أيضاً في فهمه للتذكر أو في تذكره آخر المطاف لعالم المثل التام السابق للزمان - هذا العالم الذي يسمى عند هيجل عالم المنطق السابق على وجود العالم.^(٣)

هكذا يعترف هيجل حرفياً بالتذكر (anamnesis) وذلك بعد انتهائه من تأليف كتابه عن المنطق، كما يدل هذا النص من الموسوعة: "إذا نظرنا إلى المنطق على أنه

Ibid: S. 476.

(١)

Ibid: S. 477.

(٢)

Ibid: S. 478.

(٣)

نسق من الإنماط الخالصة للفكر، فسوف نجد أن العلوم الفلسفية الأخرى، مثل الفلسفة الطبيعية وفلسفة الروح، تبدو لنا وكأنها منطق تطبيقي، فالمنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذين الفرعين من الفلسفة (فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح)، وستكون مشكلتها في هذه الحالة هي التعرف على الصور المنطقية على نحو ما تتشكل في عالم الطبيعة وفي عالم الروح، وهي أشكال ليست سوى نمط جزئي من التعبير عن صور الفكر الخالص^(١). لكن هل يعني هذا أن فلسفة هيغل انتهت إلى الأفلاطونية، كما قد يبدو من السطور السابقة؟ الواقع إن هناك فرقاً جوهرياً بين هيغل وأفلاطون. أن الأخير يحط من شأن الظواهر، فالموجودات الحسية عنده مظاهر، أو هام، ظلال، نسخ باهته. بينما هي عند هيغل ظواهر للمطلق، أي يتجلى فيها المطلق، والعام بدونها وحيد وبلا حياة. لأن الظاهر أو الخاص عنده هو تجسيد عيني للعام في ذاته، ولأن الحقيقة عنده عينية وهي كذلك نتيجة لا تظهر إلا من خلال الظواهر. وعندما يتخارج العقل عن نفسه ويتجلى في الطبيعة، والأهم من ذلك عندما يوجد لذاته في الوعي الإنساني، تكون حقيقته على الدوام حقيقة عينية، وذلك مصداقاً لكلمة هيغل المشهورة "الحق عيني". وهكذا نجد أن الحقيقة عند هيغل ليست كما كانت عند أفلاطون حقيقة خالدة وخالية من الصيرورة، وسابقة على الزمن، وإنما الحقيقة عنده هي دائماً نتيجة أو محصلة أخيرة.^(٢)

وقد تأثر التتكر الكوني (أو الكوزمولوجي) عند هيغل بالأفلاطونية المحدثّة، فكان تأثير فكرة الفيض أو الصدور والرجوع للواحد الأول أو النور الأول. إن بروكلوس - الأفلاطوني المحدث وأحد شراح أرسطو - هو أول من أدخل صيغة القضية ونقيضها والمركب منهما في الجدل. فكانت صياغته لها على هذا الشكل (الواحد - الخروج - الرجوع للواحد الأول) أو بمعنى آخر (الثبات - الخروج - العودة) وتحولت هذه الصيغة عند هيغل إلى الإيقاع الثلاثي (الموضوع والنقيض والمركب)^(٣). والحقيقة أن هيغل - وريث بروكلوس - هو الذي احتوى في نسقه الكلي كل الجدل الموضوعي السابق عليه، واعتقد أنه فسر

(١) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٢٤، إضافة ٢. الترجمة العربية ص ١٠٣.

(٢) Bloch: Ibid. S. 479.

(٣) Ibid: S. 479-480.

تطور مضمون العالم كله من خلال الحركة الذاتية للفكرة، أى من خلال حوار الروح المطلق مع نفسه. وقد حرص هيجل على إزالة التناقض، لأن الحق هو الخالى من التناقض، ولكنه كذلك عملية جدلية متطورة وليس عملية جاهزة للتحصيل. أى أن التناقض هو الذى يدفع بالموجود المتناقض أو غير الكامل إلى الوحدة والحقيقة "المستديرة" كهدف نهائي. وبذلك وضع هيجل الـ"ليس-بعد" فى المطلق الحاضر، على حد قول بلوخ.^(١)

وعلى الرغم من الاختلاف بين المدرسة الأفلاطونية وبين هيجل فى تصور الخير الاسمى، فإن التذكر الذى يربطهما يظل باقياً عند هيجل، بل انه يزيد عنده فى وصفه للتطور الجدلي بأنه دائرة، وللحقيقة بأنها دائرة الدوائر^(٢). وقد امتزجت عملية الصيرورة بالتذكر عند هيجل لحساب الحقيقة الأولى الساكنة وعلى حساب التقدم نحو الجديد والمستقبلي،و كأن التقدم للأمام هو تراجع إلى الاصل.. وهذا أيضا ما يؤكد نص لهيجل من كتابه علم المنطق يبين فيه ان البدء أو الأصل باق فى كل ما يخرج منه، أى أن الأصل أو الأساس حاضر فى كل هنا وكل آن: "إن إنطلاق مما يكون البداية يجب ألا ينظر إليه إلا على انه نوع آخر من التحديد، بحيث أن البداية تظل هي الأساس الذى يقوم عليه كل ما يتبع تلك البداية ولا يختفى منها أبداً، بذلك يمكننا القول بأن بداية الفلسفة هي الأساس الذى تقوم عليه كل التطورات اللاحقة، ويبقى حاضراً فيها جميعاً. أى هو العنصر الكامل والباقي فى كل تحديداته التالية".^(٣)

بذلك يصبح الآن العيني، وكل أشكال عملية الصيرورة الكونية، مستوعباً فى الفكرة الأصلية أو الحقيقة الأولية التى تتذكر وتحضر فى كل الظواهر وتوحد المفهوم (أو التصور) مع الواقع، ولا يكون ثمة مجال للتقدم نحو الجديد والكلبي الكامل واليوتوبي. وهذا أيضا يؤكد تاريخ الفلسفة من طاليس إلى هيجل. ففى تلك الفترة الزمنية الطويلة من تاريخ الفلسفة يصح القول بأن "الماهية هي

Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie S. 188-189. (١)

Bloch: Subject - Objekt: Erläuterungen Zu Hegel. S. 480. (٢)

Ibid: S. 483. (٣)

الماضي الذي تم واكتمل" ولهذا فإن الماضي، وليس المستقبل باعتباره الشكل الزمني لما ليس سبعا، هو الذي يتعلق بالابدية.^(١)

من هنا كان نقد ماركس للجدل الهيجلي يتجه إلى نقد الروح المطلق الذي يحل كل التناقضات الواقعية في الروح، أي في رأس هيجل نفسه! بذلك أعاد الجدل إلى القلق العيني الواقعي، وأرجعه إلى حاضر هذا الواقع ومستقبله، وهذا هو المعنى الحقيقي لتعبيره عن "قلب" الجدل الهيجلي بحيث يقف على قدميه لا على رأسه. لكن نقد ماركس للجدل الهيجلي لم يمنعه من انصاف هذا الجدل ووصفه بأنه ثوري ونقدي للواقع كما يشهد بذلك نص ماركس: "لقد كان الجدل في شكله الصوفي الغامض بدعة ألمانية لأنه أراد فيما يبدو أن يسلط الضوء على الأوضاع القائمة، أما في شكله العقلاني فقد كان مبعث ضيق وفرع للبرجوازية الألمانية والمذهبيين الناطقين بلسانها لأنه - أي الجدل - عندما فهم الأوضاع القائمة فهما ايجابيا انطوى في نفس الوقت على الفهم لنفي هذه الأوضاع وضرورة انهيارها، كما أنه لم يتردد عن أدراك كل شكل من أشكال الصيرورة في مجرى الحركة، أي من جانبها الزائل أيضا بحيث كان هذا الجدل في جوهره نقديا وثوريا".^(٢)

هكذا انتهى بلوخ في تفسيره للجدل الهيجلي إلى أنه - على الرغم من تردد بعض نصوص هيجل بين الرجعية والتقدمية - لا ينطوي على الجديد الفعلي ولا يفتح على المستقبل الحقيقي. ولو نظرنا إلى محاولة أخرى من الفكر الغربي لتفسير الجدل الهيجلي لوجدنا هربرت ماركيوز في كتابه "العقل والثورة" يحاول تفسير فلسفة هيجل على أنها فلسفة ثورة وان العقل عنده لابد أن يؤدي بالضرورة إلى ثورة^(٣) ومما لاشك فيه أن هذا التفسير يختلف اختلافا جذريا عن تفسير بلوخ، فهو ينظر إلى الجدل الهيجلي نظرة ثورية، ويقيم ماركيوز تفسيره هذا على أساس أن السلب هو روح الجدل، وان السلب أو النفي هو بطبيعته رفض للواقع. ان السلب الذي يطبقه الجدل ليس فقط نقدا

Ibid: S. 484-485.

(١)

Marx, Karl: Capital. V.I. Moscow, progress publishers. Afterword to the second

(٢)

German Edition 1965. p.20.

(٣) حسن حنفي : هربرت ماركيوز العقل والثورة، في : " قضايا معاصرة " ج ٢ ، ص ٤٧١ .

للمنطق التقليدي الذي يرفض إقراراً بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضاً نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها - والقدرة على التفكير السليم هي القوة الدافعة للفكر الجدلي التي تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقص باطن. ^(١) إن محاولة ماركيز تفسير منطق هيغل تفسيراً سياسياً هي محاولة تنزع إلى المبالغة إلى حد كبير ^(٢).

والواقع أنه لا خلاف على ثورية هيغل ومنهجه الجدلي الذي أدخل العقل في التاريخ، لكن الخلاف ينصب على رؤيته للواقع أو الحقيقة، فالسؤال هنا هو هل

(١) ماركيز هيربرت: العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية. ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٧٩، ص ١٣ - ١٤

(٢) ربما كان الرد المناسب على هذا التفسير هو السؤال الذي طرحه الدكتور فؤاد زكريا: ألا يحق للمرء أن يرى في هذا التفسير السياسي قراءة لأفكار ماركس التالية في مبدأ هيغل لم يكن يقصد منه أن يسير في هذا الاتجاه؟ (انظر المرجع السابق مقدمة المترجم ص ٨).

وإذا انتقلنا إلى الفكر العربي وجدنا رأياً آخر يتفق مع تفسير ماركيز، وهي المحاولة التي قام بها الدكتور إمام عبد الفتاح في كتابه "دراسات هيغلية" لظهور المثالية الهيغلية في ثوب تقدمي: "إن المثالية الهيغلية بالذات تقوم على فكرة ثورية تماماً، وبالتالي فهي تدفع بالفكر خطوات سريعة إلى الأمام". ويستند هذا الرأي إلى الفكرة الأساسية عند هيغل وهي: أن الفكر هو اللامتناهي الحقيقي وهو الحقيقة النهائية لكل شيء. وبالتالي ما يضاد الفكر - كالمادة مثلاً ليس - بالحقيقة وهو متناه. وعلى ذلك فإن الأشياء التي يزخر بها العالم الخارجي لا تمثل الوجود الحقيقي ولا هي بالحقيقة النهائية - ومن ثم فالوصول إلى الحقيقة لا بد من تجاوزها للانتقال إلى مرحلة أعلى. ولكن متى يتم الوصول إلى النهاية؟ حين تصل الروح إلى النهاية، إلى خاتمة المطاف. ولما كانت الروح هي التي تقوم بهذا السعي، ولما كانت هي نفسها لا متناهية، فإن ذلك يعني أن الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها، أي إلى التعرف على نفسها، أو تسعى - بلغة هيغل - للوصول إلى مرحلة الوعي الذاتي: أن تكون هي الذات الساعية وهي الموضوع الذي تسعى إليه في آن معاً. (انظر د. إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيغلية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ١٢-١٣-١٥)، ونستطيع رداً على هذا الرأي أن نقول إن خاتمة المطاف التي انتهت إليها الروح هي "التعرف على نفسها"، وإن كلمة التعرف في حد ذاتها لا تحمل الجديد في مضمونها، لأنها تعرف على شيء معروف سلفاً. والجدل الهيغلي وإن كان بطبيعته جدلاً ثورياً، إلا أنه انتهى وتوقف على يد هيغل في مرحلة معينة، ولم يحمل في طياته بُعد المستقبل، ولم يشير بالجديد القادم. والحق أن الطبيعة الثورية لجدل هيغل والتي لم يفجرها هيغل نفسه - انطلقت على يد فلاسفة آخرين بعد هيغل، اكتشفوا ثورية الجدل وفجروا ما فيه من طاقات إبداعية لم يتوصل إليها هيغل نفسه. وربما يرجع السبب الأساسي في ذلك كما سبق القول إلى اعتماد هيغل على الفكرة الأفلاطونية وهي أن العلم تذكر.

هذه الرؤية تتجه إلى المستقبل أم ترتد إلى الماضي وتتخذ صورة الدائرة المكتملة؟ وهنا يمكن أن نقول أن بلوخ له الفضل في تأكيد عدم مستقبلية النظرة الهيجيلية بسبب تأثرها - كما سبق القول - بالعبارة الإفلاطونية ان العلم تذكر، وأيضا بسبب دائرية نسقه الفلسفي.

٤- الجدل بين هيجل وبلوخ :

يمكن اختلاف الجدل المادي عند بلوخ عن إيقاع الجدل المثالي عند هيجل في أن عملية التقدم نحو الهدف النهائي اليوتوبى غير ممكنة إلا بالابتعاد عن التذكر، أى بالتوقع والإمل المتجدد، لأن كل وجود يتحقق، وكل يوتوبى نتصور أننا وصلنا إليه لا يوقف عملية الصيرورة المستمرة نحو الأكمل والأكثر وجودا أو تحققا. والمهم أن التقدم نحو الأشكال الفعلية الجديدة يتم بلا تذكر يرجع بنا للقديم أو يتوقف بنا عند محطات تاريخية ساكنة^(١) وإنما ويهتدى بالـ "ليس - بعد" في مسيرته حتى لا ننسى أن اليوتوبى وأن الحقيقة والواقع لم يتحققا بعد ولم يكتسبا بعد.

إن الجدل المادي عند بلوخ يظل حركة تحمل ما لم يتحقق بعد، وينبغي تحقيقه في داخلها باستمرار، ولذلك فهو جدل القلق، أى عدم التحقق وعدم الإمتلاء النهائي. وعدم حضور الكمال فيما هو غير كامل أو ناقص هو الذى حرك هيجل لكتابة هذه العبارة: إن غير الكامل، بوصفه الضد لذاته، هو التناقض وهو دافع الحياة (أو الدافع الحى) الذى يحمله فى ذاته ويدفعه لكسر قشرة اغترابه الذاتى واخترافها^(٢) ولكن إذا كان هيجل قد وضع أرضه الجدلية الشاقة - أى بصراعاتها ومصاعبها - فى سماء فكرته المطلقة والمغلقة، فإن نسق الجدل المفتوح المستنير لا يجعل من الحركة الجدلية القلقة حركة لا نهائية، ومن ثم حركة عقيمة وإنما يحولها إلى حركة تحمل فى أحشائها الكمال الكامن الذى يجعل من المستحيل وجود تاريخ أو تجربة بدون يوتوبيا. ^(٣)

Bloch: Subject Objekt, S. 486-487.

(١)

Bloch: Tübingen Einleitung in die philosophie S. 195.

(٢)

Ibid : S. 195-196.

(٣)

إن الطريق الجدلي نفسه - حتى لو كان جدلا مثاليا - يشهد بالتوجه نحو الهدف الواقعي الأخير الذي هو عند بلوخ "مملكة الحرية" الأخيرة في مجتمع شيوعي واقعي يجسد في تصوره الإنسانية الحرة الكاملة، والأرتباط في نفس الوقت بالواقع التاريخي المتعين، بحيث لا يكون الجدل هو مجرد الانعكاس التأملی لهذا الواقع، بل يفترض كذلك انعكاس الانعكاس، وتأمل هذا التأمل دائما من منظور التقدم المستمر نحو الأمل الكامن في داخل الواقع، والذي ينزع باستمرار نحو التحقق والاكتمال اليوتوبي. ومعنى هذا بتعبير آخر أن المبدأ اليوتوبي الواقعي عند بلوخ كامن في الواقع والوعي معا. وهو ينزع باستمرار إلى تخطي معوقاتهما ليتجه باستمرار نحو الهدف الكلي الذي يتحرك نحو مبدأ الأمل، وهو تحقيق مملكة الحرية الشاملة.

إن مبدأ الأمل، هذا المبدأ اليوتوبي كامن في الوعي، كما هو كامن في الواقع، في هذا العالم الخارجي غير المكتمل وغير التام، الذي يتميز دائما بالضرورة المستمرة. والواقع في صحيحه صيرورة Process. وهذه العملية هي التوسط بين الحاضر والماضي والمستقبل الممكن الذي يمثل أهم أبعادها. أجل ان كل ما هو واقعي، ومن خلال عملية الصيرورة هذه يصب في الممكن. وكل ما هو جزئي مشروط فهو ممكن، أي لم يتحدد بعد تحددًا تامًا. والمتحرك المتغير والقابل للتغيير، والذي يعبر على نحو ما عن نفسه تعبيرًا ماديًا جديًا، إنما يحمل في أساسه إمكانية الصيرورة التي تتم ولم تنته بعد، كما أن هذه إمكانية هي التي توجهه أيضا نحو أفقه البعيد^(١).

وإذا كان بلوخ قد عارض سكون الجدل الهيجلي ودائريته، فلا يعني هذا التقليل من شأن فيلسوف كبير مثل هيجل، استطاع أن يحسم الرأي في شأن الجدل الذي ظل ردحا طويلا من الزمن يتأرجح بين الذات تارة، والموضوع تارة أخرى، حتى جاء هيجل ليقدّم صورة متكاملة لجدل الذات والموضوع. وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفات التي جاءت بعده على اختلاف أنواعها - سعت سعيا دعويا لهدم هذا الصرح الشامخ، فقد ظلت المثالية الهيجلية مصدرا ومادة خاما للعديد من الفلاسفات والتفسيرات والتأويلات. ويكفي هيجل أن جدله كان أول من أخرج

Bloch, Ernst: p. of H. V.I. p. 196.

(١)

الصراع من كمونه، وأطلق هذا العملاق الجبار ليعمل في التاريخ، بعد أن ظل يعمل طويلاً في عقول الفلاسفة دون أن يصطدم بأرض الواقع. أن الثورية - وهي السمة التي يجب أن تميز الجدل بصفة عامة - ربما ظلت كامنة في جدل هيجل بشكل خاص ولم تتفجر إلا على يدي ماركس الذي اكتملت عنده صورة الجدل المادى التاريخي. لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن الجدل المادى الماركسي في جوهره لا يختلف عن الجدل المثالي الهيجلي، فلا نستطيع أن نقول إن ماركس قد أتى بمنهج جدلي جديد يختلف عن المنهج الجدلي الهيجلي. لكن نقطة الخلاف تكمن في نقطة البداية عند كل منهما، فبينما انطلق هيجل من الفكر، انطلق ماركس من المادة. يكمن الخلاف إذن في "المقابلة بين التصور الفلسفي للعلاقة بين الفكر والوجود عند كل من الفلسفة المثالية والفلسفة المادية. هيجل يجعل الفكر أساساً أولياً عليه يعتمد الوجود بأسره، أما ماركس فيطالب بأن نقاب الوضع بحيث يكون الأساس هو مادة الواقع الصلبة"^(١).

إن أساس المنهج الجدلي هو واقع التناقض التاريخي. فإذا كان الجدل في رأي هيجل هو أداتنا لفهم الحركة الجدلية للواقع وترتيبها في نسق أو نظام، فإن ماركس مقتنع مثل هيجل بأن الجدل هو الذى يحدد مسار التاريخ. إلا أنه لم يقصر الجدل - مثل هيجل - على فهم الواقع ووضعه في نسق، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك فجعله هو الاداة العلمية الوحيدة لفهم المستقبل، هذا البعد الغائب عن فلسفة هيجل. إن كلا من هيجل وماركس ينظر إلى المجتمع على أنه ظاهرة جدلية تتطوى على التضاد، كما تتطوى على إمكان حله. لكن ماركس يعتبر التناقض ظاهرة إنسانية اجتماعية تتخذ صورة تقسيم العمل وصراع الطبقات والتناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته، وتدفع التاريخ نحو غايته وهدفه الأخير، ألا وهو المجتمع الحر الخالي من الطبقات. ولقد انطلق ماركس من أفكار هيجل التي قدمها في "فلسفة الحق" عن جدل العمل والحاجات وإشباع الحاجات، فطورها وحولها إلى جدل الصراع الطبقي الذى هو أساس التاريخ البشرى، بحيث لم يعد الصراع ولا التاريخ هو مجرد تقدم الوعي بالحرية على نحو ما قال هيجل.

(١) إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلي عند هيجل . ص ٣٠٥ .

وعلى الرغم من الاختلاف بين هيجل وماركس، إلا أن هذا الأخير ينصف جدل هيجل في "المخطوطات الاقتصادية الفلسفية" حين يقول ان أعظم ما فى "ظواهريات الروح" هو أنها تفهم جوهر العمل وتدرك الإنسان الموضوعى بوصفه نتيجة عمله. فظواهريات هيجل كانت أول عمل يتناول بجدية المفهوم الديناميكي الإلستمولوجي للعمل على الأقل في الحدود التاريخية - المثالية. لقد فسر هيجل العمل البشرى تفسيراً عقلياً وليس مادياً، هذا بالمقارنة مع النزعة المادية في العصر الحديث التي أغفلت مفهوم العمل ولم تختلف بذلك عن سلفها القديم ديمقريطس. ان نظريات المعرفة منذ ديمقريطس - أكبر الماديين في الفلسفة اليونانية - حتى فلسفات ما قبل ماركس، كانت نظريات معرفة سلبية، تقوم على فكرة المتلقى ولم تعكس عملية الصيرورة، بمعنى أنها نظريات ذات نزعة ميكانيكية. وكان من الطبيعي ألا يكون هناك فعالية إبستمولوجية في مجتمع مثل المجتمع اليوناني يقوم على ملكية العبيد واحتقار العمل. ولكن لم يكن من الطبيعي - في نظر بلوخ - أن يمتد هذا إلى النزعة المادية في العصر الحديث^(١)، هذه النزعة التي افتقرت - على حد قول ماركس في قضاياها عن فويرباخ - إلى العلاقة التي تربط الذات بالموضوع وهي العمل. ويندرج فويرباخ نفسه تحت هذه النزعة التأملية حيث حذف النشاط البشرى من الوجود الواقعي، ولم ينظر للإنسان إلا بوصفه وجوداً مرتكزاً على الطبيعة، وضيع بذلك العلاقة الجدلية المتبادلة بين الذات والموضوع عن طريق توسط العمل^(٢)، هذا التفاعل بين الذات والموضوع الذي يؤكد عليه ماركس في هذه العبارة: ان الإنسان ونشاطه يبقى دائماً الأساس التاريخي المادي.

من هنا كان هجوم ماركس على كل الفكر القائم على التأمل، وكل الفلسفة الذين فسروا العالم بطرق مختلفة وارتبط تفسيرهم بالتأمل. والمعرفة اللا - تأملية هي التي قصد إليها ماركس في كتابه "رأس المال" الذي اتجه مباشرة للفعل، إلى معرفة القوانين الجدلية للتطور في المجتمع والطبيعة ككل^(٣). والنقطة الاصلية في الفكر الماركسي هي القدرة على التغيير للأفضل واكتشاف

Bloch: p. of H.V.I. p. 257.

(١)

Ibid, p. 260.

(٢)

Ibid. p. 278.

(٣)

أفق المستقبل. فكل المعرفة السابقة قامت على العلاقة المتبادلة بين المعرفة والماضي. ولم يكن لصيرورة العمل أى اعتبار فى هذه المعرفة القائمة على التذكر التى امتدت من أفلاطون إلى هيجل، لقد ظلت علاقة المعرفة بالصيرورة- حتى ما قبل ماركس - مطبوعة بطابع التأمل، ولا يستثنى من هذا فيلسوف التطور أرسطو، فالوجود عنده هو ما كان موجودا. ولا يستثنى كذلك فيلسوف الصيرورة الجدلية الأكبر هيجل، فالوجود عنده هو الواقع الذى أصبح بالفعل أو الذى تم بالفعل^(١). وفى الفكر الماركسى وحده تكمن الفكرة المبدئية ومحورها الإنسان العامل، والتغيرات الإجتماعية التى تتفاعل مع الطبيعة نفسها. ولن يتسنى تغيير العالم بدون ممكن حقيقى موضوعى يوجد داخل هذا العالم حتى يمكن إعادة بنائه على هذه الأرض.

ثانيا : بنية الزمان التاريخى :

إذا كان الجدل هو منطق الزمانية فما الزمان ؟ وما ماهيته ؟ هل للزمان بداية ونهاية، وهل هو كائن منذ إازل وسيظل إلى إابد، أم أنه حادث مخلوق مع الطبيعة؟ هل له وجود مستقل عن الظواهر الطبيعية والأحداث التاريخية ؟ أسئلة شغلت بال الكثير من المفكرين طوال عمر التفكير البشرى. فمشكلة الزمانية من كبرى المشكلات الفلسفية التى احتلت حيزا هاما فى الفكر الفلسفى قديمه، ووسطه، وحديثه ومعاصره، أثيرت المشكلة على مستويين : مستوى التنظير العقلى الفلسفى، ومستوى العالم الطبيعى الفيزيائى، فلم يوجد فيلسوف ذو شأن إلا وقدم تصورا للزمان يتفق مع نظريته الفلسفية. كما لم يوجد باحث فى علم الطبيعة استطاع أن يتجاهل هذا البعد الهام للزمان.

دارت مشكلة "الزمانية" على محورين أساسيين :محور الزمان ومحور المكان، وارتباط كل منهما بالآخر بحيث لا يمكن التفكير فى الزمان بمعزل عن المكان. واختلاف وجهات النظر فى هذه المشكلة يرجع إلى الاختلاف حول هذين المحورين، فقد رد بعض الفلاسفة الأول (أى الزمان) إلى الثانى (وهو المكان)، وقال البعض الآخر بعكس هذه النظرية. وللمشكلة جذور فلسفية وعلمية يشهد

Ibid: p. 283-284.

(١)

عليها التفكير الفلسفي من ناحية وتطور علم الطبيعة أو الفيزياء من ناحية أخرى.

١- الزمان الدائري في الفلسفة اليونانية :

لمشكلة "الزمانية" جذور عميقة في الفكر اليوناني منذ الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، قال بعضهم (أمثال هيراقليطس والفيثاغوريين) بأن ماهية الوجود تتحدد في إطار الزمان والمكان، فقصر وجود العالم الخارجي على حدوده الزمانية المكانية. وعندما طرح سؤال: هل للزمان وجود وماهية؟ قال البعض (مثل زينون الإيلي) بإنكار الزمان كنتيجة مترتبة على إنكاره للحركة. ورد البعض الزمان برمته إلى المكان، بحيث لا يفهم الزمان إلا على غرار المكان من حيث كونه يشغل حيزا في المكان. واختلفت الآراء حول أبدية الزمان، فبينما يؤكد هيراقليطس بقوله "البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد"^(١) ينكرها أفلاطون في محاوره طيماوس: "ولما رأى أبو العالم ووالده، أنه ولد صورة للآلهة الازلين، وفكر أيضا أن يجعله أكثر شبها بمثاله، فكما أن ذاك المثال حي سرمدى (٠٠) ففكر أن يضع صورة متحركة للأزل ... وهي ما سميناها زمانا لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استتبط حدوثها عندما كان يركب الفلك."^(٢) بذلك ينتهي أفلاطون إلى أن الصانع خلق الزمان في لحظة خلق العالم. ثم يأتي أرسطو ليعارضه ويقول بأبدية الزمان وارتباطه بالحركة الدائرية عندما فسر علاقة الزمان بالحركة ونظر إليه باعتبار "أن الزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل"^(٣). فليس هناك زمان فارغ، كما أنه ليس هناك مكان خلاء. لكن يأتي أفلاطون بعد ذلك لينتهج نهج أفلاطون وينطق بلسانه فيقول بخلق الزمان: "الأبدية والزمان شيان مختلفان،

(١) هيراقليطس: شذرة ٧٠ حسب ترتيب برنت وترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ص ١٠٨

(٢) أفلاطون: طيماوس. ترجمة فؤاد جرجي بربرة، تحقيق وتقديم البير ريفو. دمشق، منشورات

وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد، ١٩٦٨، ص ٢٢٨.

(٣) أرسطو: الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، مع شروح ابن السمع وآخريين، حققة وقدم له د. عبد الرحمن

بدوي. القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤. ج ١ ص ٤٣٢.

فالأبدية ترجع - إلى الطبيعة الخالدة، أما الزمان فمجاله عالم الأحداث الجارية في عالمنا المحسوس^(١).

٢- الزمان المستقيم في الفلسفة الوسيطة :

إذا انتقلنا للعصور الوسطى التى سيطر عليها الفكر الدينى وجدنا السيادة المطلقة للتصور الأفلاطونى - الأفلوطينى ، أى لسيطرة فكرة خلق الله للزمان فى لحظة خلقه للعالم. ويؤكد هذا التصور الخط المستقيم لزمن الأديان الذى ينتفى معه الشكل الدائرى للزمان اليونانى. ويمثل القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) هذا الاتجاه، فهو يؤمن بالله خارج عن العالم، وهو روح لا يسرى عليها الزمان، ولا تخضع للعلية أو التطور التاريخى. وعندما خلق الله العالم خلق معه الزمان. فنحن لا نستطيع أن نتساءل عما حدث قبل خلق العالم، إذ لم يكن هناك زمان يمكن أن نسأل بشأنه هذا السؤال^(٢).

ويرى بلوخ أن مفهوم الزمان عند أوغسطين - على الرغم من طابعه الذاتى - مرتبط بالواقع القائم على التجربة^(٣)، فالماضى الذى لم يعد له وجود يتم استدعاؤه فى الحاضر عن طريق الذاكرة، كما أن العبور للمستقبل الغامض يتم أيضا من خلال الواقع الحاضر عن طريق التوقع، والنفوس تستجمع الزمان بكل أبعاده فى اللحظة الحاضرة بالانتباه. بذلك يمكن القول ان الزمان يصبح حاضر دائما : "لا ماضى لا يكون موجودا، ولا مستقبل ليس حاضرا، وليس هناك إلا الـ"هو" الـ"كائن" وليس هناك" كان "ولا" سيكون" لأن ما كان لم يعد كائنا وما سيكون لم يكن، فهناك الكائن لا غير^(٤)، وكما كان أوغسطين أول من فكر فى الزمان، فهو كذلك أول فيلسوف تاريخ، فهناك علاقة جدلية بين الزمان

(١) افلوطين : التاسع الثالث، الفصل السابع عن ترجمة د. أميرة مطر فى "دراسات فى الفلسفة اليونانية"

القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠ ، ص ١٥٢.

(٢) رسل ، برتراند : حكمة الغرب ج ١ . ترجمة د. فؤاد زكريا . الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون

ولآداب ، سلسلة عالم المعرفة عدد ٦٢ ، فبراير ١٩٨٣ ، ص ٢٥٢.

(٣) Bloch: p. of H. V.I. p. 856.

(٣)

(٤) أوغسطين : "الزمان والابدية والكائن" نص مترجم ملحق بكتاب هنرى مارو ومعاونه أ.م. لابونارديار. "القديس

أوغسطين" نقله عن الفرنسية الأب ج عقيى اليسوعى، القاهرة منشورات معهد المعادى ١٩٦٣ ، ص ٥٦.

والتاريخ عنده، وتاريخ الخلاص لا يلغى الزمان، حيث أدرك الوظيفة الموضوعية للزمان (أى جدلية التحول وتعرض كل ما فى الزمان للفساد). وعلى الرغم من ذلك فهو يرى أيضا أن الزمان يتقدم نحو مدينة الله المقدسة.^(١)

٣- الزمان المطلق فى العلوم الطبيعية :

ثم تعقدت مشكلة الزمان وتشابكت مع تقدم العلوم الطبيعية والرياضية وتطورها فى عصر النهضة، فابتعدت عن فكرة ارتباط الزمان بالمكان والحركة، أى ابتعدت عن تصور الزمان معتمدا على حركة العالم الطبيعى، وهى الفكرة التى سادت التصور اليونانى للزمان، وسيطرت على العصور الوسطى فكان الزمان الذى لا يستشرف المستقبل بسبب غياب فكرة التطور والتقدم من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل إلى أن جاء إسحاق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) وأقام صرح العلم الطبيعى الحديث على أساس من الحتمية العلمية، وصور العالم كآلة ميكانيكية هائلة تسير وفق قوانين رياضية دقيقة لا تحيد عنها، وجعل الكون يتحرك فى المكان والزمان المطلقين. أعقب هذا التطور الهائل فى العلوم الطبيعية، تطور مماثل فى الدراسات الفلسفية التى رفعت لواء العقل فى عصر التنوير و استندت إلى ميكانيكا نيوتن. وربما كان أوضح مثال على هذا هى فلسفة كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) النقدية التى جعلت المكان والزمان صورتين قبليتين للتجربة.

٤- الزمان كبعد رابع فى النظرية النسبية :

واستمر تطور العلم الطبيعى والرياضى إلى أن جاءت نظرية النسبية لأينشتاين لتتحدى الفيزياء الكلاسيكية لنيوتن جانبا، وتقول بالمتصل الزمانى - المكانى، وتجعل من الزمان المندمج مع المكان بعدا رابعا مضافا إلى الأبعاد الثلاثة لفيزياء نيوتن وهى الطول والعرض والارتفاع. انهيار التفسير الميكانيكى للكون، وترتب على ذلك انهيار الزمان والمكان المنفصلين المطلقين. ويلخص رسل الأسباب التى جعلت من الضرورى إحلال عبارة متصل "المكان" - الزمان" بدلا من المكان والزمان، فالفصل القديم بين المكان والزمان يقوم على

Bloch : Ibid, P. 855-856.

(١)

اعتقاد بأنه لا لبس هناك فى أن نقول أن حادثتين فى مكانين متباعدين قد وقعتا فى زمن واحد بعينه، وبالتالي كان من المعتقد أننا نستطيع وصف "طبوغرافية (وضع) الكون فى لحظة معينة بمصطلحات مكانية بحتة. ولكن بعد أن أصبحت إلانية منسوبة إلى مشاهد معين، لم يعد ذلك ممكنا. فما يعده مشاهد ما وصفا لحالة العالم فى لحظة معينة، هو بالنسبة لمشاهد آخر سلسلة من الحوادث وقعت فى أزمنة مختلفة، وليست علاقاتها مكانية فحسب، بل زمانية أيضا. ولهذا السبب نفسه، نحن معنيون بالحوادث لا بالأجسام .

وقد كان من الممكن فى النظرية القديمة النظر إلى عدد من الأجسام، كلها فى نفس اللحظة، وما دام الزمان واحدا بالنسبة إليها جميعا، فمن الممكن تجاهله. أما الآن، فإننا لا نستطيع أن نغفل ذلك إذا أردنا الحصول على تفسير موضوعى للوقائع الفيزيائية، فلا بد من ذكر التاريخ الذى ننظر فيه إلى الجسم، وبهذا تم الوصول إلى "حادثة" أى إلى شئ يحدث فى زمن معين، وحين نعرف زمان ومكان حادثة ما فى نظام تسجيلى لمشاهد فإننا نستطيع أن نحسب زمانها ومكانها وفقا لمشاهد آخر. بيد أنه ينبغى علينا أن نعرف الزمان والمكان أيضا لأننا لم نعد نستطيع أن نسأل ما هو مكانها بالنسبة للمشاهد الجديد فى "نفس الوقت" بالنسبة للمشاهد القديم. وليس هذا شيئا كنفس الزمان بالنسبة للمشاهدين المختلفين، اللهم إلا إذا كانوا ثابتين الواحد بالنسبة للآخر، ونحن نحتاج إلى أربعة قياسات لتحديد وضع ما، وأربعة قياسات تحدد وضع حادثة ما فى متصل "المكان زمان" لا مجرد جسم فى المكان. ولا تكفى ثلاثة قياسات لتحديد أى وضع. هذا هو جوهر ما نعينه باستبدال متصل "المكان زمان" بالمكان والزمان^(١) واحتدمت الآراء وتعارضت حول نظرية النسبية التى تعد أهم وأحدث ما وصل إليه التقدم فى العلوم الطبيعية. ولسنا بصدد عرض لإشكالية الزمان وتطورها التاريخي، فليس هنا مجاله ولا هو هدفنا. ولكننا نعرض لهذه المشكلة من الزاوية التى تتاولها بلوخ الذى اهتم اهتماما خاصا ببنية الزمن التاريخي. فهناك كما نعلم زمانان : الزمان الفلكي الكوني، زمان الساعة الآلى، الزمان الكمي، والزمان النفسى الوجداني، زمن التجربة الحية، الزمان الكيفي.

(١) رسل، برتراند : ألف باء النسبية . ترجمة فؤاد كامل - القاهرة . دار الثقافة العربية للطباعة ،

٥- الزمان الذاتى فى الفكر المعاصر :

كانت مشكلة الزمان النفسى محور فلسفات عدد كبير من فلاسفة القرن العشرين، من أهمهم برجسون وهوسرل وهيدجر. تناول كل منهم زمان ذاتية الفردية، وميزوا بين زمن الساعة والنتيجة المطرد - الذى لا يمكننا من فهم المشكلة الفلسفية الزمانية - وبين زمن التجربة الحية.

عندما عالج برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) مشكلة الزمان فرق تفرقته المشهورة بين زمان التجربة الكيفى الحى المتدفق وهو الزمان الحقيقى الذى يسميه الديمومة *La durée* - وزمان الساعة الكمى السكونى الآلى المتجانس الذى نتج عن إقحام فكرة المكان فى صميم فكرة الزمان. والديمومة أو المكان الحى هو المحور الذى تدور حوله كل فلسفة برجسون. فقد هاجم الميكانيكية العلمية وعارض العقل الذى يقتصر إدراكه على كل ما هو قائم على الثبات والسكون، ووضع فى المقابل فلسفته الحيوية بمنهجها الحدسى، ورفض أن تعامل الذات معاملة العلم الطبيعى للعالم الخارجى الذى يتصف بالامتداد والكثرة، وتحكمه الحتمية العلمية. ذلك لأنه فى ما يتعلق بالحياة النفسية نلمح دون مشقة أن الزمن هو نسيجها نفسه^(١). ويؤكد برجسون على أن الديمومة تبتشر بالجديد دائما على مستوى الذات والكون على السواء: "إن الكون يدوم فى الزمن، وكلما تعمقنا فى فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، وإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق^(٢)."

ليست الديمومة لحظة تحل مكان لحظة أخرى، وإلا لما كان هناك سوى الحاضر، ولما كان هناك امتداد للماضى فى الحاضر ولا تطور ولا ديمومة محددة بالذات - أن الديمومة هى التقدم المستمر للماضى الذى ينخر فى المستقبل كلما تقدم^(٣). وهى الزمان النفسى حيث تتحرك الذات - التى تحيا فى الزمان - وفق حياتها الباطنة الداخلية. وهذه الديمومة لا تمت بصلة للمكان

(١) برجسون ، هنرى : التطور الخالق، ترجمة د. محمد محمود قاسم . القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٤ . ص ١٤.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق ص ١٤-١٥.

والزمان اللذين تتحدث عنهما العلوم الطبيعية. وجدير بالذكر أن ديمومة برحسون قد تطورت فخرجت عن نطاق اكتشاف الحياة الباطنة للذات الفردية لتشمل الأشياء المادية: "ان تيار الزمن يكتسب سرعة لا نهاية لها، وان ماضى الأشياء المادية وحاضرها ومستقبلها ينبسط دفعة واحدة فى المكان" ^(١) بذلك لم تقتصر الديمومة على الذات الفردية، بل امتدت إلى العالم المادى ليتصف هو الآخر بالجدة والإبداع المستمر.

أما عن هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات فقد رفض رؤية الظواهر فى المكان واتجه لرؤيتها فى الزمان، خاصة وان الفينومينولوجيا (أو الظاهريات) قد نشأت أساسا كتطيل للشعور الداخلى بالزمان - فالشعور عند هوسرل يتكون فى ثلاثة أبعاد للزمان هى التوتر والإستدعاء والإنتظار ^(٢). ونقطة البدء عند هوسرل هى الأنا المتعالية وعالمها المتفرد وحريتها وتجربتها الحياة التى أحالت كل الظواهر إلى تجربة حية فى الشعور. فكان زمانها هو زمان الذاتية الداخلى أو الباطنى. يقول هوسرل فى "تأملات ديكارتيّة" : " إذا كان الأمر يختص بحالة من حالات الشعور يكون فيها الموضوع المفكر فيه، موضوعا من موضوعات العلم، فإنه يجب أن نميز المدة الموضوعية التى تظهر من المدة "المباطنة" لعملية الشعور. فهذه المدة تنقضى على فترات، وعلى مراحل زمنية خاصة بها" ^(٣).

وبفضل تلك المدة المباطنة تظهر جميع "حالات الأنا التى يمكن تأملها بحسب ترتيبها فى الزمان - على نحو متتال - أى أن لها بداية ونهاية فيه، فى داخل الأفق اللانهائى والدائم للزمان المباطن. ويمكن ان نعبر عن التمييز بين الشعور بالزمان وبين الزمان ذاته بوصفه تميزا بين حالة الشعور الداخلية فى الزمان، وبين الأحوال الزمنية لظهوره" ^(٤)

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢) حسن حنفى : الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية فى : قضايا معاصرة ، ح ٢ ، ص ٣٠٦ .

(٣) هوسرل ، إدموند : تأملات ديكارتيّة المدخل الى الظاهريات - ترجمة و تقديم د. نازلى اسماعيل حسين .

القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٩ ، ص ١٥٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٥٤ .

إذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر تناول التجربة الذاتية كمحور هام لفلسفته نجد هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) - أحد أهم تلاميذ هوسرل - قد تناول مشكلة الزمانية بأبعاد جديدة في كتابه "الوجود والزمان". ربط هيدجر الوجود بالزمان في علاقة جدلية انتهت إلى أن الموت هو إمكانية عدم وجود الذاتية بل هو أعلى إمكانيات هذا الوجود. فكان الموت هو المعيار الغائى للزمانية، وإمكانية ستحدث حتما في لحظة زمنية محددة لكل إنسان، هذا المخلوق المحكوم عليه بالفناء، والذي يجب أن يواجه مصيره بمفرده في تجربة منفردة، وكان الوجود هو الوجود - للموت. وانتبه هيدجر إلى ما سماه "الاستباق" إلى الإمكانيات الخاصة للفرد" وهي قدرة الإنسية على استباق ذاتها إلى ما لم يوجد يعد - أى إلى موتها- هذه القدرة على أن تكون في المستقبل هي التي تمكنها من الرجوع إلى زمنها المنقضى وصونه من الضياع، فكان استشعار الموت وإحساس بالنهاية هو الذى يحيى الماضى : "إن الزمن المنقضى ينبثق على نحو من الأنحاء من المستقبل"^(١).

لم يعد الزمان سلسلة من الانات متعاقبة الحلقات، ولا مسافة فاصلة بين نقطتين أنيتين مما نقيسه ونحسبه. فالمجال الزمنى هنا هو الإنفتاح أو المجال المفتوح الذى تتحد فيه أبعاد الماضى والحاضر والمستقبل فى عناق الحضور^(٢). هذا الحضور يعنى الحاضر بلغة هيدجر، فإذا ذكرنا الحاضر فلا بد لنا أن نذكر زمن الماضى وزمن المستقبل. وقد وضع هيدجر هذه الأبعاد الثلاثة فى كليتها والحياة الفردية نصب عينيه. واعتبر أن الزمان الحقيقى هو وحده هذه الأبعاد فى لحظة التصميم، وهى لحظة تحقيق الوجود الذاتى الأصيل، ليؤكد فكرة استباق الإنسان لإمكانياته الخاصة.

هكذا نجد أن كلا من هوسرل وهيدجر قد حصرا نفسيهما فى الزمان الذاتى للفرد، ولم يختلفا كثيرا عن برجسون. فالفلاسفة الثلاثة قصروا تحليلاتهم على ما

(١) هيدجر : مارتين : نداء الحقيقة . ترجمة د. عبد العطار مكوارى ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر،

١٩٧٧ ، من دراسة بقلم المترجم ص ١٠٥ .

(٢) عبد العطار مكوارى : الحاضر السرمدى واللحظة الخالدة. مجلة الحكمة . ليبيا جامعة طرابلس، كلية التربية

، قسم الفلسفة والاجتماع ، العدد الثالث ، السنة الثانية ، أكتوبر ١٩٧٨، ص ٣٢ .

يمكن أن نسميه زمان الذاتية الفردية. أما مشكلة الزمان التاريخي فلم تحظ باهتمام أى من الفلاسفة السابقين الذين تناولوا مشكلة الزمان. وعلى مدى تاريخ الفكر البشرى سادت دائما فكرة أن هناك زمانين : زمان الطبيعة الكمى، و زمان الوجدان الكيفى. وفى عرضنا لمشكلة الزمانية وجدنا كيف فرق الفلاسفة بين الزمانين تفرقة حاسمة وقاطعة، وإن كل من أخذ بأحد الزمانين كان لابد له من إنكار الزمان الآخر. ففريق يقول بالزمان الكمى، وفريق آخر ينكره لحساب الزمان الكيفى. كان لابد من الاختيار، هذا، أو ذاك ! أما التداخل بين الزمان الكمى والزمان الكيفى فلم نجده إلا عند بلوخ .

لقد أدرك هيدجر - كما أشرنا من قبل - العلاقة بين الزمان والإمكان، ولكن من منظور الزمان الذاتى. وإذا انتقلنا الآن إلى بلوخ، فيلسوف لإمكان، فكيف ارتبط الزمان عنده بمقولة الإمكان، وهى أهم المقولات فى فلسفته اليوتوبية ؟ الحق أن واقعية مقولة الإمكان تتعلق بالزمان، فليس هناك معنى للحديث عن الإمكان إلا حيث يكون هناك مستقبل كما أن كل حديث عن المستقبل هو بالضرورة حديث عن الإمكان، لأن كل ما هو ممكن ولم يتحقق بعد فى الواقع لابد أن يصبح فى المستقبل واقعا، وإلا لم يمكن ممكنا بل مجرد شئ غير واقعى. فالمستقبل بحسب طبيعته وماهيته ليس إلا الوجه الزمنى للإمكان. كما أن الإمكان ليس إلا جهة ذلك الامتداد الزمنى الذى نسميه المستقبل .

٦- الزمان التاريخي عند بلوخ :

إن مشكلة الزمان التاريخي الذى تتفاوت سرعته وكثافته (من ناحية الامتلاء بالمضمون) لم يلتفت إليها أحد ممن عالجوا مشكلة الزمانية. فالزمان يتفاوت ويختلف، سواء نظرنا إليه من جهة الماضى الذى تحرك فى مراحل تطور مديدة وبطيئة أو فى مراحل ثورية متوتبة وغير متجانسة، أو نظرنا إليه من زاوية المستقبل الذى تلح عليه الإمكانيات المتلاحقة ويتميز بعض لحظاته المنتظرة بشدة إحساس بالتوقع - ويتغلغل الزمن فى الاحوال الثلاثة ويفقد طابعه "التاريخي" أو الزمنى الخالص - فقد توجد فيه "مناطق" تركيز مكثفة تتسم بالقرارات الجادة والحاسمة، بجانب مناطق أخرى مسطحة ورتيبة إلى حد

كبير. كل هذا يؤكد أن مشكلة بناء الزمان أو بنيته يجب أن تبحث في علاقتها الوثيقة بالإمكان الجديد.

يوجد عند بلوخ هذا التداخل العميق بين الزمان الفلكي والكوني الذى لا يخلو عنده من التطور والضرورة الكيفية المتجددة، وبين زمان التجربة الإنسانية التى تصنع التاريخ البشرى المتجدد باستمرار. فهو يؤكد أن مشكلة الزمان التاريخى الذى تتفاوت كثافته وسرعته وتتخذ صوراً مختلفة لم تناقش بعد مناقشة وافية. والزمان بأكمله ليس هو فحسب الزمان المتتابع فى خط واحد، وهو الزمان الذى يحسب بالساعات. صحيح ان الزمان يوجد مستقلاً عن الإنسان، ولكنه من جهة الماضى ليس مستقلاً عن المضمون المتحرك المتغير الذى يمثل الزمان مجاله العينى، ولهذا لا يخلو زمان الساعة المطرد المتتابع فى صورة كم مجرد ومتكرر، لا يخلو من الزمان الواقعى على اختلاف صور هذه الواقعية^(١).

والزمان الكونى من منظور الماضى قد مر بمراحل تطور طويلة متجانسة، كما مر بفترات قصيرة تميزت بالتفجر وعدم التجانس. ومن ناحية المستقبل بما ينطوى عليه من إمكانيات مختلفة تنزع إلى التحقق، فإن الزمان مختلف فى الحالى، ويفقد صورة التتابع المطرد فى خط مستقيم. ويترتب على هذا أن كميات (أنات) الزمان المختلفة ليست متجانسة، وإنما هى فى معظم الاحوال متفاوتة تفاوتاً كبيراً عن بعضها البعض. ويتجلى هذا قبل كل شئ عندما نقارن بين أشكال الماضى من ناحية تاريخ الطبيعة، وأشكاله من جهة تاريخ البشرية، فنكتبين أنهما لا يسيران فى خط واحد. فملايين السنوات التى استغرقتها العصور الجيولوجية لم تمر بنفس الطريقة التى مر بها زمان البشر التاريخى، ولم تتتابع على سبيل المثال تتابع الحرب البلوبونيزية والحروب الصليبية. ان الزمان الجيولوجى أو بالاحرى الزمان الكونى ليس أطول بما لا نهاية له من زمان التاريخ البشرى الذى نحسبه عادة بما لا يزيد عن تسعة آلاف سنة. بل ان الماضى الكونى بكل

Markun, Silvia: Ernst Bloch. S. 69.

(١)

ما تم فيه من أحداث وما احتواه من مضامين ليس مجرد ماضٍ انقضى وإنما هو باقٍ ومحيط بنا إحاطة هائلة^(١).

يضاف إلى هذه التفرقة بين الزمان الطبيعي والزمان التاريخي، أن التاريخ البشري نفسه توجد فيه أشكال من التاريخ الزمني الذي يشبه تتابع الزمان الفلكي أو زمان الساعة، كما فيه عصور تاريخية متميزة من حيث بنيتها الممتلئة بمضامين التطور ومعانيه المختلفة في الاقتصاد والفن والتقنية... الخ ومعنى هذا أنه لا يصح أن نساوي بين البناءات المختلفة للزمان في داخل التاريخ البشري نفسه^(٢) فنحن نجد في داخل هذا التاريخ البشري صوراً مختلفة من التفاوت الكيفي والكثافة النوعية، نجد مجالات إمكان تتميز بقدر عالٍ من الحسم والالتزام، بجانب مجالات أخرى شديدة التسطح والاستواء. هناك أزمان تميزت بتجانس شديد وأزمان أخرى وقعت فيها تصادمات مروعة. ولذلك يجب التفكير في البنية الزمنية المرنة في التاريخ بالمقارنة بتصور المكان في هندسة ريمان (١٨٢٦ - ١٨٦٦) الذي وضع نسقاً لهندسة لا إقليدية، هندسة ربطت المكان بالمادة وجعلته متغيراً تبعاً لتغيرها. هذا التصور المرن للمكان عند ريمان يجعلنا نتصور مفهوم الزمان التاريخي تصوراً مرناً، فاعتماد المكان على المادة أو الموضوع المادي الذي يحل فيه ويغير مقياسه - طبقاً لهندسة ريمان - لم يجعل من المكان شكلاً متجانساً وساكناً بل أصبح متعلقاً بالحدث المادي المتغير.. ولذلك فإن التوزيع والحركة المختلفة للمادة في الكون هي التي تحدد المقاييس المكانية المختلفة عن المقاييس الإقليدية^(٣).

هذا التصور يمكن أن يطبق بالمماثلة على مفهوم الزمان التاريخي الذي يختلف فيه توزيع المادة، بذلك يمكن أن نتصور الزمان التاريخي ذا اتجاه وقابلاً للانحناء والانكماش أو الامتداد، أي متغيراً بحسب المضامين التي يملأ بها^(٤). إن تقسيم الزمان الإنساني - على حسب الأحداث - إلى عصور قديمة ووسيطية وحديثة

Ibid : S. 69.

(١)

Ibid: S.69.

(٢)

Bloch : Tübinger Einleitung in die philosophie S. 131-132.

(٣)

Ibid: S.133.

(٤)

لا يجعل منه زمانا تاريخيا، لأنه يظل زمانا تاريخيا، فليس التاريخ ولا الكتابة التاريخية هي التي ميزت وحددت الأبنية الزمنية، بل أنظمة الوجود والوعي التاريخي، وذلك مثل زمان العمل الذي يقاس بحسب الإنتاج الذي يتحقق فيه، والزمان الإبداعى فى الموسيقى والشعر وأشكال العبارة، كالزمان المتداول فى "الفوجة" Fuge ، والمتوتر فى السوناتة، و زمان الدراما. وللحضارات أيضا زمنها المختلف والخاص بها كما يتجلى فى أساطيرها ودياناتها، كالزمان الإغريقى الذى هو بلا مستقبل، والزمان المسيحى المستقبلى^(١). كذلك هناك زمان اللحظات الممتلئة أو "الكايروس" Cairos . من هنا يختلف بناء الزمان التاريخي، زمان الأحقاب والعصور الممتلئ، عن زمان الساعة المتجانس. ان تقييم هذه الأبنية الزمنية التاريخية - التى تستمر بالتطور الاقتصادى والتقنى والفنى - يكون حسب الهدف الذى يغير هذه الأبنية نفسها ويفاضل بينها بما يماثل الزمان "الريمانى" الذى تتعدد أبنيته بحسب تعدد وتغير مضامينه وأهدافه، كما يسمح بالفرقة بين زمان ما قبل التاريخ - جيولوجيا وكوزمولوجيا - وبين الزمان التاريخي الإنسانى الحضارى، وهو الزمان الكيفي الكثيف فى بنائه^(٢).

إن الزمان كالهيكل العظمى، والبنية الزمنية لا قيمة لها فى حد ذاتها. فالزمان التاريخي - كما سبق - لا يعرف بنية زمن الساعة المجردة المحايدة، لأنه يتغير حسب مضمونه التاريخي والإنسانى، ولأن بنية الزمان التاريخي المتطور لا تنفصل عن بنية الحياة الاجتماعية^(٣). والتصور الجدلى للزمان يسمح بتصور العمليات المتطورة والمتغيرة فيه. وهذا التصور الجدلى يختلف بالضرورة عن التصور السكونى للزمان، وهو تصور إقليدى صوري. فالتطور لا يتم فى شكل تسلسل زمنى متجانس، بل يدور فى مستويات زمنية متداخلة ومتقاطعة. والزمان فى سياقه الواقعى يتميز دائما بالانفصال وعدم التجانس حتى بين لحظاته المترامنة أو المتعاصرة، ويمكن أن نتصور أزمنة مختلفة متعاصرة فى أماكن مختلفة. فاليوم الذى سقطت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما ينتمى لنظام تاريخي مختلف عن نفس اليوم الذى عاشت فيه الولايات المتحدة أو أوروبا بعيدين عن

Ibid: S.134.

(١)

Ibid.S.135-136.

(٢)

Ibid.S.136.

(٣)

تلك الكارثة المدمرة التي حددت المستقبل في الحالين بصورة مختلفة. والحياة في قرية هندية بسيطة في إيقاع سرعتها مختلفة عن الحياة في مدينة أوربية كبيرة. كما أن التاريخ في عشيرة أفريقية يتميز بزمانية مختلفة عن تلك التي نجدها في مجتمع حديث متطور، فكان هناك مستويات وصورا مختلفة للترامن من النواحي التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية تتطوى في ذاتها على صور أخرى من عدم التزامن. ^(١) ونستطيع ان نقول إن الفترات الزمانية المتعاصرة من الناحية التاريخية تتطوى في نفس الوقت على اختلافات كيفية في داخل العصر الواحد، أي أن هناك عدم تعاصر في داخل التعاصر، وكأن الحاضر التاريخي يتميز بمستويات وطبقات مختلفة.

إن بنية الزمان التاريخي المتطور تتم في إطار وحدة كونية - إنسانية تظل في حالة صيرورة متنوعة الأشكال، وكأن هذه الوحدة التاريخية والكونية الفعالة والمتطورة هي الشكل الزمني للهوية، أي هي صيرورة اتحاد الذات البشرية والطبيعة الكونية في الزمان صوب الكلي والجديد النهائي. هذه الوحدة التاريخية والكونية تكون كالبنرة في حالة بدء، وتكون مستمرة لكي تتطور باستمرار نحو حالة من "عدم الاغتراب" في علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة. بذلك لا يكون الزمان محايدا ولا خارجيا أبدا بالنسبة لمضامينه المتغيرة المتنوعة، وهو باعتباره أسلوب الوجود المفتوح للمضامين وللحركات والعمليات المادية يشارك فيها مشاركة مرنة، كما يحدد عن طريقها - على هيئة عصور تاريخية ومناطق حضارية - تحديدا ماديا ^(٢).

هكذا قدم بلوخ تصورا لمشكلة الزمان يتفق مع رؤيته الجدلية لكل ما يدور على المستوى الإنساني، الكوني، فإذا كان المكان والزمان بعدين هامين لتحديد الوجود، فلا بد من فهمهما فهما غير تقليدي، وإذا كان الوجود متغيرا وغير ساكن، فلا بد أيضا أن يكون ما يحدد هذا الوجود متغيرا متحركا وغير ساكن. وقد استطاع بلوخ أن يربط جدل الزمان - كأحد بعدى الوجود - بمقولة الإمكان، فالآن الذي يوجد فيه "ما لم يوجد بعد" ليس هو الحاضر تماما، لأن الآن يتضمن

Holz, Hans Heinz: Ernst Bloch. 127.

(١)

Bloch: Tübinger Einleitung in die philosophie S. 137 - 138.

(٢)

الماضى والمستقبل معا. يصدق هذا - من وجهة النظر الجدلية - على كل أشكال الوجود التى يمكن التعرف على صيرورتها وتفانيها، كما يستحيل أن ينفصل فيها الجانب المنطقى عن الجانب التاريخى. وهذا ما عبر عنه مفهوم بلوخ عن الزمان، وهو مفهوم تأثر إلى حد كبير بأهم أفكار النظرية الماركسية ألا وهى فكرة المقايضة، وإن كان قد تجاوز النظرية إلى آفاق أرحب وأوسع بكثير، فتفرقته بين زمن الساعة، المتواتر أو المتجانس فى مقاييسه الكمية تتبع - فى رأينا - من فكرة المقايضة أو القيمة المتبادلة للسلع، وهى التى تسوى تسوية كمية من ناحية السعر بين أشياء مختلفة فيما بينها اختلافا شديدا من الناحية الكيفية. إن الزمان لا تتتابع فيه الأحداث واحدا بعد الآخر كما لو كان قناة أو أنبوبة طويلة تتلاحق فيها أحداث التاريخ بالتدرج، وليس الزمان مخططا مجردا للتغير، وإنما هو المجال العيى المرن لهذا التغير.

ولما كان الزمان يتغير وفق نوع التغير وطريقته ومضمونه، أى أنه هو الزمان المتغير بحسب المضامين التى يملأ بها، ولما كان بلوخ يتصور زمان العمل بأنه هو الذى يقاس بحسب الإنتاج الذى يتحقق فيه، فإن هذا التصور يمثل أيضا - فى رأينا - أثر الفلسفة الماركسية عليه فى فكرة من أهم أفكارها وهى "القيمة"، فالقيمة الحقيقية للسلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها، وتقدر هذه القيمة تبعا للزمان المخصص لإنتاج السلعة، وربما كان هذا سببا فى أنه لم ينظر إلى المكان - وليس الزمان فقط - نظرة تقليدية. فلم يتصور المكان - كما فعل أرسطو مثلا - وكأنه وعاء هائل أو حقيبة كبيرة تحتوى الأشياء والأحداث التاريخية، بل تصور المكان الذى يتشكل فيه الوجود تصورا غير تقليدى، أى فى إطار ما يسمى بمكان "ريمان" ذى الأربعة أبعاد الذى قامت عليه نظرية النسبية العامة لأينشتاين، وهو مكان طيع بالنسبة للأحداث المادية التى تتفاعل فيه، ومن ثم تختلف مقاييس هذا المكان ولا تتحدد بمقياس واحد، لأنه يعتمد اعتمادا كلياً - أو سببياً - على المادة ويتغير بتغيرها. كذلك فإن الزمان عند بلوخ أسلوب وجود مفتوح على المضامين المادية، فهذه المضامين هى التى يتحقق فيها اتحاد الذات والموضوع تحققا جزئيا، وهى التى تمتلئ بها لحظات متميزة فى التاريخ بما تحويه من تغير وجدة وإبداع. فما هى إذن هذه اللحظات، وإلى أى مدى امتلأت

بالخير الاسمى ؟ وهل كانت لحظات ممثلة بحق، أم كانت إعدادا للحظات أو بالأحرى للحظة أخرى بذاتها يقصدها بلوخ، وما هي هذه اللحظة المقصودة ؟

ثالثا : اللحظة الممتلئة :

يسعى بلوخ للوصول إلى اللحظة الممتلئة، تلك اللحظة التى يتحد فيها الذات والموضوع، ويتحقق فيها الوجود الاسمى. وهو يفتش عن هذه اللحظة فى معنى أو مغزى الأعمال الأدبية فى التراث الأدبى العالمى، وفى البناء السيمفونى للموسيقى التى يعدها أهم الفنون التى يتحقق فيها الوجود الاسمى، كما يتتبع الحضارات البشرية القديمة والحديثة التى وجدتتها فى لحظة الموت، والحضارات التى وجدتتها فى الدين، وأخيرا يلتمس اللحظة الممتلئة فى الخير الاسمى. لكن إلى أين انتهى بلوخ بعد رحلته الطويلة فى تاريخ الفكر والحضارات البشرية المختلفة ؟ أين وجد اللحظة الممتلئة ؟ وكيف يتحقق فيها الوجود الاسمى ؟

١ - اللحظة الممتلئة فى المغزى الأدبى :

يستعرض بلوخ بالدراسة والتحليل العديد من الأعمال الأدبية التى تجعل من اللحظة محورا لها، ساعية بذلك إلى تحقيق الوجود الاسمى أو الاقتراب منه. أهم هذه الأعمال وأكثرها قربا من عقل بلوخ ووجدانه ومن لحظته الممتلئة التى تنشدها الوجود الاسمى، قصيدة جوته الدرامية الكبرى "فاوست" ثم يقارن البحث بين اللحظة التى جربها فاوست وبين اللحظة فى عمل أدبى آخر وهو "دون كيشوت" لسرفانتيس، وأخيرا يتتبع تطور الوعي اليوتوبى فى فاوست بالمقارنة مع تتابع مراحل الوعي فى ظاهريات الروح لهيجل.

لاشك أن جذور فلسفة بلوخ راسخة فى التراث الألمانى برمته. يتساوى فى هذا الفلسفة بمدارسها المختلفة، والأدب بكل فروعه، والموسيقى بتنوع أشكالها، والفنون التشكيلية والمعمارية على اختلافها، والشعر فى شتى صورته. وعلى الرغم من ذلك لم نجد فيلسوفا أو أديبا أو موسيقيا أو فنانا أو شاعرا قد ترك بصماته بوضوح كامل على فلسفة بلوخ مثلما فعل جوته شاعر الألمان الأكبر. فقد تمثل بلوخ كل أعماله، وتغلغل فى كيانه وسيطرت على عقله ووجدانه، مما دعا بعض الباحثين إلى القول بأن مفتاح بلوخ الأدبى يكمن فى

فاوست جوته التى كان بناؤها حاضرا فى كل اجزاء مبدأ الأمل التى امتلأت بإشارات واضحة أو مضمرة لهذا العمل الكبير^(١). ولا نبالغ إذا قلنا إنه لا يخلو فصل من فصول "مبدأ الأمل" من ذكر جوته والاستشهاد بنصوص من أعماله أو أبيات من شعره.

إن جوته فى رأى بلوخ مثال على حضور العقل Presence of mind فى اللحظة. وهو من الشخصيات النادرة فى التاريخ التى تملك قدرة غير عادية على الاتصال الحقيقى باللحظة من خلال التجربة، أى لديهم القدرة على الفعل فى اللحظة. ويتمتع جوته أيضا برؤية عينية ثابتة لواقع اللحظة غير الملحوظة أو غير المرئية التى ليس لها امتداد تاريخى، ويشهد على ذلك عبارته الشهيرة لحظة تفهقر الجيوش البروسية أمام الجيش الفرنسى: "اليوم ومن هنا تبدأ مرحلة جديدة من تاريخ العالم، ويمكنك أن تقول انك حاضر فى بدايتها". غير أن هذه اللحظة الحاضرة أو اللحظة المعاشة التى تشير إليها عبارة جوته ليست هى الوجود الحقيقى، لأنها - فى حد ذاتها - لحظة مظلمة لم تسلط عليها الأضواء وليست منفتحة على المستقبل^(٢). والظلام الذى يحيط بها أو يغلفها يمكن أن ينقشع ان عرفنا الأمل أو الجديد الذى يكمن فيها، ولهذا يجب النظر إليها نظرة يوتوبية نتجاوز فيها اللحظة المظلمة إلى لحظات أخرى نستشرف فيها المستقبل.

يرى بلوخ فى كل من حياة جوته وأعماله مثالا على هذا التطور اليوتوبى. فهو يجد فى "الام فيرتر" من أعمال جوته المبكرة حالة يوتوبية للمشاعر، لكنها يوتوبيا من النوع السلبي أودت بحياة صاحبها ودفعته للانتحار. ثم تطور الوعى اليوتوبى عند جوته فلم تعد شخصيات رواياته مستعدة لتقبل الأشياء كما هى، بل هجرت العواطف غير الناضجة، وتفجرت بعواطف أكثر حدة وتحديا. تركت تلك الشخصيات المعاناة السلبية، وعبرت عن نفسها بالتمرد والمعارضة، وتخلت عن مواقفها السلبية من المجتمع. وجاء هذا التحول عند جوته مع حركة "العصف والدفع" فكانت مسرحيات "بروميثيوس" و "جوتى فون بريشنجن" و "اجمونت" وغيرها من قصائده وأعماله. وتحول خلق جوته من قلق الشباب المنذع إلى قلق

Neville plaice, Stephen plaice, paul knight : The principle of Hope.

(١٠)

Translators Introduction. V.I.p.XXX.

Bloch : p.of H.V.I.294.

الإبداع أو الإنتاج، كما تحول معه القصد اليوتوبى إلى قصد السمو أو الجلال
Intention of Sublimity كما يتضح من هذه الأبيات:

حنين عذب يستعصى على التفسير

دفعنى لعبور الغابة والتلال

وعندما كانت آلاف الدموع تحرقنى

كنت أشعر أن عالما يرتفع فى داخلى^(١)

إن خيال جوته الشعري المبدع قد خلق له عالما ثانيا، ولكن هذا الخيال ليس من قبيل الخيال الذى يخلق فى الأفق بعيدا عن الواقع، وإنما هو "خيال موضوعى مغروس فى ظروف يوتوبية لا تبعد عن الواقع ولا تفارقه. بل إن واقعية جوته ليست واقعية سطحية تلمس قشور الواقع فقط، وإنما تجد فى كل أشكاله التى يظهر فيها تشبيها أو استعاره تدل على الوجود اللامتناهى. وعلى الرغم من هذه الواقعية التى تطبع حياته وإنتاجه بطابعها، نجد فى عالمه أشياء تظل دائما مجرد رغبة أو شوق لم يتحقق أبدا، وربما بدا هذا واضحا فى شخصية "مينون" الغامضة فى رواية "فيلهم ميستر". فقد ظلت هذه الشخصية رمزا للشوق ولم تهبط عواطفها على الأرض ولم تظهر للوجود^(٢). وإلى جانب الشوق أو الرغبة التى تظل على مستوى الرغبة، نجد لديه رغبات تشعرنا بقدراتنا الداخلية كما يقول جوته فى الكتاب التاسع من سيرة حياته "شعر وحقيقة": "إن رغباتنا هى احساسات مسبقة بالقدرات الكامنة فىنا، وهى تدل على ما سوف نتمكن من تحقيقه، وما نقدر عليه و نرغب فى عمله يتمثل لخيالنا على أنه يقع خارجنا وفى المستقبل، ولهذا نشعر بالشوق الى ما نمتلكه بالفعل بطريقة خفية. ومن ثم يحول التوقع الحار الممكن الحقيقى إلى واقع متخيل. وإذا كان هذا التوجه يعبر عن جزء محدود من طبيعتنا، فإن كل خطوة نخطوها فى مسار تطورنا ستحقق جزءا من رغبتنا الأولى أو سيصحبها تحقيق جزء من رغبتنا الأولى. وحين تكون

Coethe : Faust I., 775-778.in p.of H.V.III.P.980-981.

(١)

(٢) انظر مقال "هل تعرف البلد البعيد، د. عبد الغفار مكارى فى البلد البعيد، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة

والنشر ١٩٦٧. ص ٧٠ - ٨٧.

الظروف مناسبة يسير التحقيق في خط مستقيم، وإذا لم تكن مناسبة يتم التحقق تبعاً للاتفاق والصدفة بحيث نرجع مرة بعد المرة إلى الخط المستقيم".^(١)

ويظل العالم عند جوته بعيداً عن الاكتمال ولم يأخذ شكله النهائي. وتظل عبقرية في حالة تطور إبداعي، حتى إذا وصلنا إلى أهم وأكبر أعماله، وجدنا فاوست هو المثال الأسمى للرجل اليوتوبي. ذلك أن فاوست هو الرمز المجسد للقلق، وفيه يكتمل القلق اليوتوبي، إنه المغامر إلى ما وراء الحدود، والمخاطر للبحث عن الجديد. وفاوست هو كذلك رمز التعطش الدائم للمعرفة، وقد كان دائماً يزداد غنى بتجربته التي تقوده إلى ما وراءها. في فاوست تنطلق الإرادة النائرة، إرادة القصد، ويتحقق بالمعنى الجدلي مرحلة التوسط بين الذات والعالم. وتتشكل هذه الإرادة في العالم ومن خلاله للوصول إلى القصد اليوتوبي - الذي تريد فلسفة بلوخ بلوغه - أي إلى اللحظة الممتلئة Fulfilling Moment، لحظة الوجود الكامل والمطلق^(٢). هذه اللحظة الممتلئة هي موضوع فاوست بأكملها، منذ أن عقد الرهان مع الشيطان وانطلق لاهثاً - بنفس الإرادة التي عقد بها الرهان - للبحث عن تلك اللحظة التي يمكنه أن يقول لها " تريئي قليلاً، فما أجملك" ولكنه لم يصل إليها أبداً. إن الذات لا تنتظر في هذه اللحظة إلى نفسها، وإنما تنتظر إلى العالم الخارجي وتبمرس بتجربته، وتظل محاطة بالعالم. ويغامر فاوست بعبأته السحرية وينطلق في العالم، إلى ما وراء كل شيء، وتجربته مع العالم هي بمثابة رحلة جدلية متصلة. فكل لذة يحققها تلغيها رغبة جديدة تستيقظ في داخله، غير أن اللحظة الجميلة التي يمكن أن يتوقف عندها لا تأتي أبداً.

لم يبحث فاوست عن فكرة مجردة، بل تحولت الفكرة عنده إلى تجربة عينية. فمنذ "حانة أورباخ" في القسم الأول من فاوست إلى "شعب حر على أرض حر" في نهاية القسم الثاني، نجد ألواناً من الصراع وتجارب عديدة للبحث عن الوجود الأسمى^(٣). لقد أعطى جوته الرهان صياغة يوتوبية عميقة تتجاوز الوجود هنا لتصف الوجود هناك، أي الوجود الأسمى في العالم. وتظل لحظة السكون

(c.f.Bloch : p.of H.V.III.P.998)

(١) جوته : شعر وحقيقة

Bloch: p.of H. V.III.p.1013.

(٢)

Ibid: p. 1013-1014.

(٣)

والاستقرار غائبة فى فاوست، وحتى عندما يتكلم فى النهاية عن أرض فردوسية، تظل اللحظة وكأنها بلد آخر انساني. ان مضمونها أيضا هو القصد البشرى. وهى لا تشترك فى شئ مع اللحظات العابرة التى يعيشها الإنسان من يوم لآخر، فالإمساك بالذات والسيطرة على الوجود مختلفان كل الاختلاف عما تقوله الحكمة القديمة تمتع بيومك، Carpe diem، ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهدت فاوست فى "حانة أورباخ". معنى هذا ان لحظات المتعة العابرة التى مر بها فاوست لم تكن هى لحظات الوجود الحقيقى، وأن التمتع باللحظة الأسمى يأتى فى النهاية. ويؤكد هذا أن الفعل الأخير الذى يقوم به فاوست ينطلق من روح التفانى التى يحملها للبشر، أى من قربته الشديد من الإنسان. هنا يتحول الكون الأكبر إلى شعب حر على أرض حرة. وهنا يتحقق المعنى أو المغزى من كل هذه الدراما الكونية. وكأن لحظة العمل الأخيرة تجمع العالم كله فى نقطة واحدة. وبهذا يثبت فاوست فى النهاية أن كفاحه أو سعيه غير المشروط لم يكن سعيًا إلى اللامتناهى بالمعنى الذى قصده هيجل من اللامتناهى السئ. ولم يكن أيضا هو الله المتعالى.^(١)

إن الدراما الإنسانية الحقة التى يصورها فاوست فى النهاية التى يجربها أو يستشعر فيها اللحظة الأسمى هى التى تلخص مغزى النهاية. فالخير الأقصى لم يتجه إلى إله متعال أو إلى عالم متعال مطلق، وإنما اتجه إلى مملكة الإنسان، لأن اللحظة الفاوستية خالية من أى طبيعة متعالية، ومطبوعة بشكل واضح بالطابع الإنسانى. إن الكفاح والسعى والقصد النهائى فى نهاية فاوست هو هذا المغزى الإنسانى للحظة إنسانية. ففعل فاوست الأخير (وهو حفر القناة واستخلاص أرض جديدة من البحر لتأسيس أرض حرة يعيش عليها شعب حر) هو ذروة الاقتراب من البشر^(٢)، واللحظة الفاوستية التى يتم فيها هذا الفعل تتميز بطابعها اليوتوبى الإنسانى إلى أقصى حد. وهذا الجانب الإنسانى الذى يظهر فى نهاية فاوست يصب فيه كل قلق البدايات وكل قلق فاوست. فالبداية - كما يقول جوته - متضمنة فى النهاية، كما أن النهاية تتضمن البداية. وكان الجملة التى

Ibid: p.1015-1016.

(١)

Ibid: p. 1016.

(٢)

يخاطب فيها فاوست اللحظة بقوله : " تريثي قليلا، فما أجملك" هي التعبير عن السعى إلى اللحظة الممتلئة، وإن كان هو نفسه سعيا مطلقا لا تشبعه أية لحظة، لأن العبرة في فاوست كلها - كما تتجلى في النهاية - هي أن فاوست استشعر هذه اللحظة الحقيقية ولم يصل إليها أثناء قيامه بعمل إنساني يهدف إلى قيام شعب حر على أرض حرة . لذلك لم تكن هذه اللحظة - كما سبق أن قلنا - غاية تصب في مطلق إلهي ولا في عالم متعال على الرغم من كل الدوائر السماوية التي تحيط بالنهاية. فالسما في خاتمة فاوست - كما يقول الباحثون المحدثون - لا علاقة لها بالسما المسيحية، وخلص أو نجاة فاوست ليست خلاصا بالمعنى الديني^(١). واستخدام جوته للرموز الدينية في خاتمة فاوست لا يعني أنه يقصد المعنى الديني الذي يعطيه الدين لهذه الرموز^(٢).

نجد عند جوته فن التركيز على اللحظة الحاضرة والإحاطة الواعية بقيمة اللحظة^(٣) فيقول على لسان فاوست:

عندئذ لا تتطلع الروح إلى الأمام وإلى الوراء

إذ الحاضر وحده عندنا هو السعادة والهناء^(٤)

لكن هل يتوقف الزمان عند هذه اللحظة بحيث لا ينظر إلى الأمام ولا إلى الوراء كما قد يفهم من هذا البيت ؟ أن اللحظة الحاضرة التي يعينها جوته ترمز إلى الماضي والمستقبل، بل هي رمز الأبدية. ويدرك جوته الشراء الداخلي للحاضر والشمولية التي تتطوى عليها اللحظة الحاضرة . وبتحديد الحاضر يتسع الإحساس لآبعاد العالم - فعندما يركز المرء تفكيره على الحاضر يكتشف أن الحاضر نفسه يحتوى على الماضي والمستقبل حيث أنه المعبر الفعلي الذي يتم

(١) جوته : فاوست. ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بلوى . الجزء الأول المقدمة الكويت، وزارة الأعلام، من

المرح العالمي - يناير ١٩٨٩. من مقدمة المترجم ص ٣٠٢.

(٢) المرجع السابق ٣٠٤ .

(٣) بير هاردو : في الحاضر وحده سعادتنا . ترجمة موسى بلوى. مركز مطبوعات اليونسكو ، مجلة ديوجين .

العدد ٧٧ د . ص ٦٠.

(٤) الترجمة الشعرية عن بير هاردو. المقال السابق ص ٦٠، وهي عن البيت رقم ٩٣٨١ في القسم الثاني من فاوست.

فيه الفعل وحركة الواقع^(١) ويقول جوته في حديث له مع ايكلمان : "تمسك بالحاضر جيدا ، فكل مناسبة فيه وكل لحظة ذات قيمة لا نهاية لها، إذ أنه هو الذى يمثل الأبدية كلها."^(٢) ومعنى هذا أن العبرة من فاوست هى ان اللحظة الحقيقية، إذا كان من الممكن أن يجربها الإنسان ،لن تكون لحظة متعة عابرة، وإنما هى لحظة عمل يوتوبى انسانى مكرس للبشر وقادر على تأسيس حريتهم وسعادتهم.

أ - اللحظة بين فاوست ودون كيشوت :

تناول بلوخ العديد من الأعمال الأدبية الشهيرة التى تسعى شخصياتها للبحث عن مغزى الوجود فى اللحظة، وتملك إرادة الفعل فى اللحظة، تلك اللحظة التى تتوافق فيها العوامل أو الشروط الداخلية مع العوامل أو الشروط الخارجية لتكون لحظة ممثلة أو لحظة يتحقق فيها الوجود الأسمى للإنسان. ودون كيشوت من أهم الشخصيات الأدبية - بعد فاوست - التى سعت لهذه اللحظة. ويعقد بلوخ مقارنة بين نوع اللحظة فى كل من "فاوست" و "دون كيشوت"، فكل منهما يحلم بالوصول إلى اللحظة التى يحقق فيها وجوده الأسمى. وكل منهما يملك الإرادة لتحقيق هذا الحلم، لكن أى نوع من الإرادة تلك التى تسلك بها كل منهما ؟ ان إرادة فاوست هى الإرادة الثائرة التى انطلقت ثورتها من داخل فاوست إلى العالم الخارجى، وتوسطت هذا العالم واستوعبت ظروفه وشروطه الموضوعية، وتمرست بتجربته، وظلت فى حالة انتقال من تجربة إلى أخرى ومن لحظة إلى أخرى. وهذه الإرادة الثائرة هى التى جعلت صاحبها يأتى بأفعال شجاعة ويسعى سعيا لا هوادة فيه لتحقيق الحلم.

أما عن إرادة "دون كيشوت" فهى من نوع الإرادة الضعيفة التى لم تستطع التوسط مع العالم الخارجى، بل انحصرت ثورتها فى نفسها فقط.^(٣) لقد أخفقت إرادته فى التوسط لأنها لم تع ظروف العالم الخارجى، وبالتالي لم تستوعب الواقع الذى تعيش فيه. ويعود السبب فى هذا إلى أن دون كيشوت الذى يعيش فى

(١) المرجع السابق ص ٧٩.

(٢) انظر نص الحديث عند بير هاردو فى المقال السابق ص ٦٠.

Bloch: p.of H.V.III.p.1034.

(٣)

القرن السادس عشر، استمد أحلامه وآماله مما قرأه فى كتب القرن الثالث عشر، فاشتد شوقه إلى البطولة والقروسية التى سادت ذلك القرن، وانطلق فى رحلاته وتجوّاله ومغامراته يتصرف فى الحياة اليومية بعقلية القرن الثالث عشر. فبدأ كشبح من لحم ودم يأتى بأفعال باعثة على الضحك والسخرية، ويتصرف بمنطق عصر مختلف عن عصره، ولم يفهم التغير الأيديولوجى الذى طرأ على عصره^(١). انفصل دون كيشوت عن الواقع العينى الذى كان يعيش فيه، فكانت مغامرته إلى المآراء مفارقة تاريخية اجتماعية. ولهذا السبب عينه لم تؤت تجربته فى العالم ثمرة إيجابية، ولم يصل للحظته المنشودة أبداً.

بنى دون كيشوت لنفسه جسراً بين الواقع الموجود والوجود الأسمى الذى يسعى للوصول إليه، ولكن إرادته لم تتوسط مع العالم الخارجى أو التاريخى، ولم يدرك الممكن الموضوعى فيه.^(٢) ولذلك افتقد المعرفة بعصره الذى يعيش فيه، أى افتقد المعرفة بالواقع الحاضر. واتجه حلم اليقظة لديه إلى العصر الذهبى القديم، وبمعنى آخر لم يتجه التوقع - الذى يميز حلم اليقظة - إلى الأمام ولا إلى المستقبل، بل تهاجر إلى الوراء إلى الماضى، وراح يتبع صورة مضت ولن تعود أبداً، ولم تكن هذه صورة الحلم بحياة أفضل فى المستقبل، بل الحلم بفروسية وبطولة العصور الوسطى التى انقضت، دون أن يدرك دون كيشوت التخيرات والتقلبات التى حدثت فى عصره. ويعزو بلوخ إخفاقه هذا إلى نزعه المثالية المجردة التى فصلته عن عصره فأتى بأفعال تبدو جنونية لمعاصريه^(٣). ولم يصل دون كيشوت إلى لحظته الممتلئة والمنشودة إلا على فراش الموت، عندما عرف حقيقة نفسه لأول مرة فى اللحظة الأخيرة من حياته، وهى لحظة اليقظة الحقيقية فى حياته، ولحظة المعرفة التى حلفت فوق رأسه على فراش الموت وأفاقته من الوهم الذى سيطر عليه طوال عمره. كانت تلك اللحظة الكبرى ذات مغزى وفيها تحولت يوتوبيا دون كيشوت إلى يوتوبيا عينية، على النقيض من اليوتوبيا المجردة التى صاحبت خياله طوال رحلاته، وجعلت منه مثالا للرجل

Ibid: p.1036.

(١)

Ibid: p.1050.

(٢)

Ibid.p.1042.

(٣)

الذى لم يتعلم شيئاً من العالم ولا من التجربة^(١)، وذلك على خلاف فاوست الذى ظل يتعلم من تجاربه فى العالم منذ أن عقد الرهان مع الشيطان.

ب - الجدلى بين فاوست " وظاهريات الروح " :

يعقد بلوخ موازنة بين ما نلمسه من جدلية فى رحلة "فاوست" وبين الرحلة الجدلية للروح المطلق عند هيجل فى "ظاهريات الروح".^(٢) وإذا كانت فاوست تلخص فى حياة فرد واحد وتجاربه ومصيره تطور البشرية كلها، فإن ظاهريات الروح تلخص المراحل التى قطعها الوعى البشرى فى مجرى التاريخ. إنها رحلة تصاعدية لكل منهما، تبدأ من الذات إلى العالم الخارجى الواسع ، ويتغير فاوست مع العالم، كما يتغير العالم مع فاوست. هذا التبادل بين الذات والموضوع هو رحلة الخروج من الذات والابتعاد عنها من خلال التجربة فى العالم، لترتد مرة أخرى إلى ذاتها فى لحظة الوجود الأسمى.

يبدأ البناء الجدلى لكل من فاوست والظاهريات من الحس المباشر، أى من المرحلة الحسية، فهناك تناظر بين مراحل المعرفة فى كل من فاوست والظاهريات، فمروج الأزهار بعد جريتشن فى القسم الأول من فاوست - حيث انغمس فى كل ألوان المتع واللذات الحسية - تمثل المرحلة الحسية للمعرفة فى فاوست، ثم الانتقال إلى مرحلة عقلية وفكرية أعلى فى تأمل الجمال الخالص واستحضار التراث كما فى سلسلة الجبال العالية فى الفصل الرابع من القسم الثانى، فبعد أن عادت هيلين إلى عالمها السفلى، طار فاوست بردائه السحري وحط على جبال عالية، وهناك يصعد فاوست من المجال الحسى الجمالى إلى المجال الأخلاقى^(٣). ويصرح جوتيه نفسه بهذا التدرج المعرفى فى حديثه مع ايكلمان فى ١٨٣١/٢/١٧ حين يقول: "إن القسم الأول ذاتى تماماً، فكل شئ انبثق عن شخص أنانى شهوانى، أما فى القسم الثانى فلا يكاد يوجد فيه أى

Ibid: p.1048.

(١)

(٢) محاولة بلوخ لعقد موازنة بين عمل شعري (فاوست) وآخر فلسفى (ظاهريات الروح) ليست هى المحاولة

الأولى من نوعها، فقد سبقه فى عقد هذه الموازنة صديقه جورج لوكاتش فى كتاب بعنوان "جوته وعصره"

انظر الترجمة العربية لبديع عمر نظمي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.

(٣) جوتيه : فاوست ، الترجمة العربية السالفة الذكر من مقدمة المترجم ج ١ ص ٢٦٩.

عنصر ذاتي، بل يتجلى هاهنا عالم اعلى وأوسع وأنصع لا مجال فيه الشهوات^(١) ومن أقوال أخرى لجوته يؤكد ان القسم الأول ذاتي وجداني، والثاني عقلي موضوعي^(٢) وهذا أيضا ما عبر عنه جوته على لسان مفستوفيلس في حديثه مع فاوست :

ستشاهد العالم الصغير، وبعد ذلك العالم الكبير^(٣)

وتلك هي المستويات أو الخطوات المعرفية للفكرة التي تجعل كلا من الظاهريات وفاوست متشابهين من الناحية المنهجية^(٤) حيث تتطور المعرفة بالذات إلى المعرفة بالكون، كما تتجلى الرغبة في كل منهما في أن يدرك الإنسان ذاته باعتباره سؤالاً ويدرك العالم باعتباره جواباً. ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن العالم في العمليين هو السؤال وأن الذات هي الجواب. فالذات تعاود رحلتها داخل الموضوع (أي العالم) لتلتبس فيه الإجابة من خلال الموضوع نفسه، كما انها بتجربتها لهذا الموضوع تصل إلى مستوى جديد من الذاتية^(٥) فليس فاوست الذي ينطلق على سجيته في "حانة أورباخ" هو نفسه فاوست الذي يتمتع بالسلطة في قصر الإمبراطور. يختتم هيجل ظاهرياته بقوله : "وعندما يبدو في النهاية أن العقل يبدأ عملية خلقه من جديد من البداية، فالواقع انه يبدأ في هذه الحالة من مستوى أعلى (...). ان هدفه هو الكشف، هو إلغاء لعمقه أو امتداده وهو سلبية هذه الأنا التي كانت وجودا في ذاته"^(٦).

والواقع ان مسار فاوست مرتبط بهذا المسار، إذ أن ذات فاوست تمتد لتصبح هي ذات الجنس البشري كله. لقد سعت هذه الذات إلى أن تتصل بكل شيء حتى بروح الأرض، وكان فاوست هو الذات الفاعلة داخل العالم بأسره، وكأنه يتطور في كل أشكال هذه الفاعلية داخل العالم. فالنهاية في كل من فاوست

(١) نص حديث جوته بالمرجع السابق ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٩.

(٣) جوته : فاوست. الترجمة العربية ج ٢، النص المسرحي الأول ز ص ٧٨.

(٤) Bloch: p.of H.V.III.p.1019.

(٥) Ibid: p.1018.

(٦) Hegel: The Phenomenology of Mind p.808.

والظاهريات كانت متضمنة في البداية بحيث أن الرحلة بكل مراحلها كانت نوعاً من الفض المتدرج لتلك البداية. ولكن الذات التي يعود إليها فاوست والبداية التي ترجع إليها الظاهريات في نهايتها هي في الحالين على مستوى أعلى^(١). إذ إن الرحلة في كل من فاوست والظاهريات تنتهي بالعودة إلى البداية. بيد أنها ليست هي البداية الأولى، بل تتم على مستوى أعلى بعد انتهاء التخارج والاعتراب. والذات عند هيجل تعود إلى عمقها الذي انطلقت منه وهو المطلق، لكنها تعود إليه أكثر وعياً بهذا المطلق وبذاتها. وكذلك يعود فاوست إلى ذاته، ولكن بعد أن التحمت بالذات البشرية من خلال الفعل الذي يحقق "الشعب الحر على أرض حرة" أي على مستوى أعلى. والفعل الذي انتهى إليه فاوست هو رمز للحظة الممثلة وليس هو اللحظة الممثلة نفسها^(٢) وهذا يتسق مع إيمان جوتّه بالفعل الذي عبر عنه في كل أعماله وقال عنه عبارته المشهورة: "في البدء كان الفعل"

إن العبارة التي يخاطب بها فاوست اللحظة قائلاً: "تريشى قليلاً" تصبح رمزا على الوصول، ولكنها تظل رمزا فحسب، لأن فاوست وفلسفة هيجل أيضاً ينجحان في تشكيل القصد أو السعى اليوتوبي. وإذا كانت فاوست تنتهي بهذا البيت "ابتهجوا فقد تم كل شيء" كما تنتهي الظاهريات بهذه العبارة: "إن العلم يظهر نفسه على شكل دائرة كامنة في ذاتها"، فإن هذا لا يمثل الذروة النهائية في الحالين. فلم تكن المشكلة في فاوست هي أن يخطو خطوات في العالم الخارجي، وإنما ظلت المشكلة هي الصراع في اللحظة، أي الصراع من أجل لحظة كاملة، لحظة مفعمة بالقوة وخالية من الاعتراب، وكأنها تقول علينا أن نتمتع بلحظتنا في عالمنا هذا، وكأن مغامرة فاوست - كما سبق أن ذكرنا - لم تكن مغامرة إلى الماوراء وهذا هو الذي يضيف عليها طابع العظمة^(٣). إنها لم تستلّق في النهاية على فراش مريح لأن السموات التي تصورها فاوست في النهاية لا تخلو من الحركة ولا تمثل راحة أو نهاية لهذا السعى، بل إن الملائكة

Bloch: Ibid, p.1018.

(١)

Ibid: p.1022.

(٢)

Ibid : p.1022.

(٣)

التي تصاحب نهاية فاوست تروى كيف ان انتيليكياها تمضى من تحول الى تحول اصفى منه (١)

كل فان هو رمز فحسب

وكل ما لا يمكن الوصول إليه سيصير هنا حادثا

ومالا يمكن وصفه قد جرى هاهنا فعله

ان الأنوثة الأبدية تجذبنا إلى أعلى (٢)

إن المقارنة التي عقدها بلوخ بين فاوست وظاهريات الروح، على الرغم من أنها تبدو موفقة إلى حد كبير، وخاصة في عرضها للتدرج المعرفى الذى يبدأ من المعرفة الحسية لينتقل إلى المعرفة العقلية أو إلى التأمل الخالص، إلا أنها - أى هذه المقارنة - تكشف عن تناقض يكمن في فلسفة بلوخ فيما يتصل بنأرائه عن الفلسفة الهيجيلية. فقد سبق له - كما رأينا - أن اتهم هذه الأخيرة بالابتعاد عن البعد اليوتوبى الأصيل، بسبب اعتمادها على الفكرة الافلاطونية التى تقول ان العلم تذكر، كما اتهم الجدل الهيجلى - على الرغم من اعترافه بأن بعض النصوص توحى بانفتاحه على المستقبل - في مواضع عديدة بأنه جدل مكتمل اكتمال الدائرة ولا يسمح بالجديد الآتى. ولكنه يعود ليوافق ظاهريات الروح بفاوست لينتهى من هذه الموازنة إلى توحيد النهاية فى كل منهما، على الرغم من الاختلاف الهائل الذى ينتهى به كلا العاملين، فإذا كان كلاهما رمزا للوصول، فإن الهدف الأخير الذى وصل إليه فاوست - كما يقول بلوخ نفسه - يظل رمزا مفتوحا، والفعل فى نهايتها هو رمز للحظة الممتلئة فحسب، وليس للحظة الممتلئة ذاتها.

وهذه النهاية تتفق تماما مع هدف وغاية النسق الفلسفى لبلوخ نفسه، ولكنها لا تتشابه ولا تتفق مع هدف الفلسفة الهيجيلية بصفة عامة أو نهاية الظاهريات بصفة خاصة، ولا مع تلك العبارة السالفة الذكر التى أوردها بلوخ من نهاية

(١) جوته : فاوست : الترجمة العربية - ج ١ من مقدمة المرحم ص ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٩٠.

ظاهريات الروح، فهذه العبارة لا تتفق بأى حال من الأحوال مع نهاية فاوست، ولا تتشابه معها فى مضمون الهدف، لأن الفعل فى هذه الأخيرة - أى فاوست - ليس هو الفعل الأخير، أما العلم فى عبارة هيجل فهو ذلك النسق الذى اكتمل فى شكل دائرة. والدائرة المكتملة - كما هو معروف - هى أكمل الاشكال، وهى التى لا تسمح بدخول شئ آخر يكملها أو يستكملها. إذن فالهدف فى نهاية فاوست مفتوح على المستقبل، أما ظاهريات الروح فقد بلغت الهدف والغاية، وهو وصول الروح المطلق أو الفكرة العينية الشاملة إلى ذاتها. وعلى الرغم من تشابه التدرج المعرفى، وتشابه الرحلة الجدلية فى كل منهما إلا أنه لا يمكن الاتفاق مع بلوخ على تشابه النهاية التى وصل إليها كلا العاملين .

٢- اللحظة والخير الأسمى :

إذا كان مضمون اللحظة الممتلئة هو الوصول إلى الوجود الأسمى أو تحقيق الخير الأسمى، فلا بد أن ينتهى الحديث عن القيم بكل أنواعها من أخلاقية ودينية وجمالية- لابد أن ينتهى إلى الخير الأسمى Summum Bonum باعتباره نهاية السلم فى هذه القيم. وقد سبق الحديث فى الفصل الثانى عن علاقة المثل بالوظيفة اليوتوبية وكيف يطمح المثل الأعلى إلى تحقيق الكمال. لذلك تجنبنا لتكرار ما سبق قوله فى هذا الشأن يمكن الاكتفاء بالحديث - فى هذا الموضع - عن علاقة الخير الأسمى باللحظة.

ليست الصور المتخيلة للمثل العليا مجرد موضوع للتأمل وإنما هى صور تناضل من أجل أن تتسم بالكمال وتصل إليه. والقيم الأخلاقية هى مثل عليا لم تتجسد أو لم تتحقق بعد. وتتمثل القيم الدينية فى المسيحية فى محاكاة المسيح أو أن تكون مثل الله، أى تتمثل فى قابلية توحيد الذات بالمثل العليا، فكل من المثل الدينية والأخلاقية قيم معيارية يصعد الإنسان إليها شيئاً فشيئاً، وترتفع الإرادة البشرية تدريجياً للمثل العليا، لأنها هى إرادة الأمل التى لاحد لصيرورتها^(١). ولمشكلة الخير الأسمى جذور فى العصور القديمة والوسيط، فحن نجدها فى العصور القديمة عند الحكماء السبعة والرواقية الرومانية، كما إنها تبلورت

Bloch: p.of H.V.III,p.1317.

(١)

بشكل خاص عند أفلاطون في مثال الخير، حيث تكون كل الأفعال خيرة وك المفاهيم حقيقية بقدر ما تشارك في مثال الخير. وفي العصر الوسيط ارتبط المثل العليا بالاتجاهات الفكرية في ذلك العصر، فارتبط المثل الأعلى باسم عندما تحول مثال الخير عند أفلاطون إلى الرب في المسيحية باعتباره الخير الأسمى.

أما في العصر الحديث فإن الخير الأسمى عند كانط - على سبيل المثال هو هدف نهائي للعقل الخالص، "لا يمكن ان يعرف الخير الأسمى عن طريق العقل إذا جعلنا الطبيعة وحدها هي الأساس، وإنما يمكن الأمل فيه إذا اصبح العقل الأسمى الذي يصدر أوامره وفقا لقوانين في نفس الوقت هو أساس الطبيعة وعلتها"^(١) وينبع الخير الأسمى عند كانط من افتراض وجود إله يأمر وفقا لقوانين أخلاقية، فالأخلاق والدين مصدرهما العقل، ولهذا فإن العقل هو الذي يبرر الحياة الدينية والأخلاقية. وقد أعاد فشته صياغة الرؤية الكانطية عن الخير الأسمى وحول مذهب كانط من مذهب عقلي إلى مذهب إرادي وأعطاه صبغ عملية إزادية فعالة. وتجلى الخير الأسمى بوضوح في العصر البرجوازي، وكانت الثورة الفرنسية هي المثل الأعلى في كتابات فلاسفة العقل والتتوير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع ظهور الصراع من أجل المثل، وتنافس الكتاب في رسم نماذج مثالية وتقديم أنماط من المقاومة والنضال ضد أنظمة الحكم المستبد الفاسد. وكان الشاعر شيللر خير من رسم هذا الصراع واطهر تعارض المثل الأعلى وصراعه مع الواقع، وصراع الروح مع المادة فاستطاع في أشعاره ومسرحياته أن يبدع الصور الخيالية المتناقضة للبشر.

ويظل الخير الأسمى، على رأس كل المثل، هو الموضوع اليوتوبي الذي لم تظهر ماهيته بعد إلى النور. والواقع ان الخير الأسمى يدخل التاريخ بشكل جدلي بحيث يبقى الوجود الأكمل تجربة وإحساسا مسبقا ينتظر التحقق وليس واقع محققا، ويظل مرتبطا بصيرورة العالم والتاريخ لا بمجمع للآلهة متعال على البشر^(٢)

Ibid: p.1320.

(١)

Ibid: p.1324.

(٢)

ويظل الخير الأسمى كذلك بوصفه غاية المثل الأعلى للتاريخ البشرى وصورة موجهة للإنسانية كلها - يظل مشكلة قائمة لا للعقل الإنسانى فقط بل للواقع الفعلى - الموضوعى باعتبار أن الخير الأسمى كامن فى صيرورة العالم والممكن الموضوعى. وتتبلور المشكلة فى هذه الصيغة: هل ترتبط احكام القيمة بالرغبة ؟ وبمعنى آخر هل هى ذاتية فقط وتعتمد على إرادة الذات وعقلها، أم أنها موضوعية ايضا وتتفاعل مع الجانب الموضوعى ؟ لقد بقيت أحكام القيمة لفترة طويلة ذاتية بمعنى أنها نابعة من عقل الإنسان ووعيه، فلم يكذب السوفسطائيون يجعلون الإنسان مقياس كل شئ حتى برزت المشكلة السقراطية عن التقييم والقيم العامة، وبدأ التساؤل حول الحق فى ذاته والخير فى ذاته، لكن معيار القيمة ظل عند سقراط وعند كانط فى الإنسان نفسه، أى فى الوعي أو العقل العام لا فى الموضوعات نفسها ذات القيمة الموضوعية، هذا هو الجانب الذاتى للمشكلة. ولكن الجانب الموضوعى المتفاعل معه لا يمكن فصله عنه مهما أعطيت الأولوية للوعي أو للإرادة، لأنه حتى إذا وصف شئ بأنه خير لمجرد انه مرغوب فيه فان هذه الرغبة تقوم على أساس موضوعى فى الشئ نفسه يجعله مرغوبا فيه (١).

إن أحكام القيمة الأخلاقية لم تكن واحدة خلال العصور والمجتمعات المختلفة، ولكنها توقفت دائما على الأساس الاجتماعى المتغير، ولهذا لم يحم المعيار الذى تستند إليه على الوعي ولا على العقل فى ذاته فقط ، لكن قام كذلك على المحتوى المادى للشئ الذى يوصف فى مختلف الأحوال انه خير. أى أن عملية التقييم لا تعتمد على الوعي المعيارى نفسه بل تعتمد كذلك على الموضوعات التى تزود هذا التقييم بالمحتوى المادى وتدخل فى تحديد ما يوصف بالخير وفى تمييز القيم والخيرات وترتيبها. ولو لم توجد الموضوعات المادية المختلفة التى تشارك مشاركة فعالة فى إشباع الحاجات وتكوين القيم، لولا هذا لما وجدت إلا قيمة واحدة متفردة ولبقيت هذه القيمة فى الذات المنعزلة أو الشكلية المجردة من أى محتوى. هذه الذاتية هى التى يسميها سقراط ببساطة بالفضيلة وهى التى يدعوها كانط بالإرادة الطيبة. ولو صح موقف سقراط وكانط لما كانت هناك أى قيم نوعية لا أخلاقية ولا جمالية ولا دينية ولا اقتصادية ولا

Ibid: p. 1325.

(١)

حتى الخير الأسمى النهائي. إن العمل وحده مضافا إليه المحتوى المادى هو الذى ينتج جميع القيم، ويستحيل إنتاج القيمة خصوصا فى مستوياتها العليا عن طريق الذات المنعزلة وحدها بغير تدخل تأثير القيم المادية. فليس العالم المادى متحفا ولا كاتدرائية، ولكنه صيرورة متصلة ذات قيم موضوعية، لكن الجانب الموضوعى للقيم لا يعنى ان القيمة توجد فى ذاتها ومن أجل ذاتها. ^(١) فهذه القيم بقدر ما هى نابعة من الإنسان فهى أيضا ماثلة أمامه فى العالم المادى وتنتظر الأداة التى تنقلها من الماهية إلى الوجود، وليست هذه الاداء سوى الإرادة البشرية المتمثلة فى الفعل. هنا يتفاعل الجانب الذاتى والجانب الموضوعى للقيم بشكل جدلى، فالقيم ليست ثابتة ولا مطلقة بل لها أساس اجتماعى متغير.

إن القيم التى تتبع من الذات تشير إلى الغاية منها والتى يجب أن تكون عينية موضوعية، والغاية هى أن يتلقى الشخص ما يرغبه أو ما فيه خيره وسعادته. ولكن يجب أن يتحول المتلقى إلى منتج لهذا الخير لسد الحاجة البشرية عن طريق العمل. هذا المبدأ جعل فكرة الخير ذاتية، ولكن مع بداية العصر البرجوازى تغيرت عملية التقييم، فلم تعد تقيماً ذاتياً فقط بل بدأت تعمل الذاتية بفعالية كبيرة فتحوّلت القيمة من معناها الأصلى الذاتى الأخلاقى إلى معنى عملى موضوعى يدعى الخير الاقتصادى (وليس الخير الأسمى) القادر على تلبية الحاجات البشرية، ولم تعد القيمة تقيماً بل عملاً ^(٢). إن القيمة الاقتصادية لها أصل ذاتى لكن تحول إلى عمل يعبر عن التحدى للعالم الإقطاعى. وهذا التعريف يتوافق مع نظرية فائض القيمة "لماركس"، فالقيمة عنده عمل أو جهد مكثف. وأصبح الجهد البشرى واعيا منتجا للقيمة تماما كما أصبح موضوعيا، وتم إنكار القيم بالمعنى التوماوى وتحررت من اللاهوت الوسيط وتحولت إلى قيم يوتوبية مرتبطة بالعمل والإنتاج الذى يحرر الإنسان ككائن حر منتج.

لم يعد العالم المادى مجرد قيم استاتيكية ذات طابع دينى كما عبر عنها المجتمع الوسيط، وإنما اتجهت قيمة العالم المادى إلى الجهد البشرى ليستخرج منها مضمونها. ولم يعد الفكر يتوجه نحو الواقع - كما يقول ماركس - وإنما

Ibid: p. 1326.

(١)

Ibid: p. 1328-1329.

(٢)

أصبح الواقع هو الذى يتجه للفكر. وأصبح تشكيل القيم أمرا يعتمد على الاتجاه الكامن فى المادة على أساس أن الممكن الإيجابى فى العالم المادى هو الخير الأسمى. إذ ليس من الممكن أن يوجد خير أسمى فى الداخل، أى فى الذات، بدون أن يتحقق فى الخارج بشكل موضوعى. إن مادة العالم الأفضل - وهى تمثل السمة الحقيقية لنظرية القيمة الموضوعية - هى مادة القيم اليوتوبية الكامنة فيه. وبهذا يكون الخير الأسمى هو الممكن الواقعى الذى تتجه إليه الصيرورة التاريخية والكونية. وموقع الخير الأسمى ليس على قمة قيم تراتبية ولكن موقعه فى اللحظة باعتبارها المركز أو القلب الذى توحد فيه الذاتية والموضوعية^(١). إن القيم لا توجد إلا فى اللحظة التى يقوم فيها الإنسان بجذب الماهية إلى عالم الوجود^(٢)، اللحظة التى تختفى فيها المسافة بين الذات والموضوع، والإنسان والعالم فى لحظة إبراز القيمة النهائية التى اطلقنا عليها الخير الأسمى. هكذا انبثق الأمل فى تحقيق الخير الأسمى من تفاعل الذات والعالم أو حوارهما المستمر الذى يوضح الطريق اليوتوبى لتحقيق سائر الخيرات فى لحظة الحاضر التى ينبثق منها هذا الأمل، ويتم التفاعل والحوار بين الإنسان كسؤال والعالم كجواب والعكس صحيح. فلم يعد الخير الأسمى ذاتيا ولا عقليا خالصا كما عند سقراط وكانط، ولا لاهوتيا كما عند توما الاكوينى، بل أصبح هو الممكن الواقعى الذى يتحقق من خلال العملية الجدلية التى يتفاعل فيها الذات والموضوع والإنسان والعالم فى سؤال وجواب دائمين.

ظل بلوخ - كما تقدم - تحت تأثير الفلسفة الماركسية فى تفسيره للقيمة تفسيرا اقتصاديا، إذ تحولت القيمة من مجرد تقييم لأفعال الإنسان وسلوكه إلى نشاط وفاعلية اقتصادية، أصبح العمل هو منتج القيم، كما لا تعدو هذه الأخيرة أن تكون تلبية للحاجات البشرية. وعلى الرغم من ذلك فقد تجاوز بلوخ هذا المفهوم الماركسى، ووضع فكرة القيمة فى إطار أوسع، لقد رفض أن يكون للقيم عالم موضوعى مستقل عن عقل الإنسان وإرادته وكأنها مجموعة من المعطيات السابقة والجاهزة التى تفرض على الذات البشرية من الخارج، بحيث تلغى جهد البشر وإرادتهم وحريتهم فى الثورة على القيم السائدة حيناً، أو إيجاد واكتشاف

Ibid: p. 1333.

(١)

(٢) يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة. القاهرة ، دار النهضة العربية ط ٦ - ١٩٧٠ ، ص ٣٠٤.

قيم أخرى جديدة حيناً آخر، ووضعها (أى فكرة القيمة) فى إطار من الفاعلية بين الذات البشرية وارانيتها من ناحية، والعالم الموضوعى من ناحية أخرى، بل أنه استطاع أن يوظف هذه الفكرة فى إطار فلسفته الخاصة بأن جعل القيمة فى أعلى طبقات مقولة الإمكان وهى طبقة الممكن الواقعى الذى يتفاعل فيه الذات والموضوع من خلال عملية جدلية تبادلية، بحيث تصبح مشكلة الخير الأسمى هى لحظة توحيد الذاتية والموضوعية.

(٣) اللحظة الممتلئة فى الديانات :

"الكمال" هو ما تتشده جميع الديانات على اختلاف أشكالها وتنوعها، وقد اختلفت المحاولات التى انتهجتها هذه الديانات ظناً منها أنها السبيل لتحقيق الوجود الأسمى للإنسان، كمحاولة للاقتراب من الموجود الكامل أو الله. وقد نظر بلوخ فى كل هذه المحاولات بحثاً عن اللحظة الممتلئة فى كل ديانات العالم، ويتعذر بطبيعة الحال العرض التفصيلى فى صفحات قليلة للديانات السماوية وغير السماوية فى تاريخ الحضارة البشرية، لذلك سيكون العرض لهذه الديانات من الجانب الذى يخدم موضوع البحث فقط، بحيث يكون التركيز على اللحظة الخالدة أو اللحظة الأسمى فى هذه الديانات. ولتكن البداية ببعض الديانات الوثنية سواء فى الشرق أو الغرب وهى التى تركت بصمات وعلامات هامة على الطريق.

أ - ديانات الحضارات القديمة :

إن هزيود وهوميروس هما اللذان وضعا الثيوجونيا (أو أنساب الآلهة) وخلعا على الآلهة أسماءهم فى الديانة الإغريقية. ومن خلال الشعراء أصبح البارثينون الأوليمبى مقراً للآلهة. لكن الديانة الإغريقية لم تتوسط مع المويرا (ربات القدر) التى تسرى أحكامها على البشر والآلهة على السواء. إن هوميروس على وجه التحديد يعد مؤسس الديانة الإغريقية فى شعره الملحمى. لذلك أطلق بعض الباحثين على أشعاره اسم "انجيل الإغريق" وهى إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أى عامل فردى آخر عن تثبيت وتدعيم

صورة الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس^(١). وهو ميروس مؤسس دين بقى خارج أشعاره ولم يصبح كبقية مؤسسى الأديان الذين التصقت الديانة بأسمائهم وأصبحوا أنبياءها ولهم نفس قداستها. فقد أسس ما يمكن تسميته بالديانة الفنية أو ديانة الفن art-religion وأشرقت الإنسانية فى هذه الديانة التى أضفت على الآلهة ملامح بشرية.^(٢) أما عن بروميثيوس فهو كما تروى الأساطير نصف إله ونصف بشر، وقد تمرد الجزء الإنسانى فيه على الآلهة. وإذا لم يكن بروميثيوس مؤسس دين بالمعنى المعروف، إلا أنه يمكن اعتباره مؤسس دين التراجيديا الإغريقية. وقد ظلت ديانة بروميثيوس - إذا صح هذا التعبير - غير مزدهرة وغير متفتحة لافتقارها للظروف الاجتماعية التى توفرت لموسى وتمرده ضد فرعون، وللمسيح وتمرده على قيصر. وهكذا تحولت ديانتته إلى دراما تأملية لأسطورة التمرد، وظلت التراجيديا هى معبد دين بروميثيوس وطقسها الدينى^(٣). كما ظل بروميثيوس المتمرد على رب العالم زيوس، وراء كل صور الخلاص البشرى فيما بعد.

أما الديانات الشرقية القديمة مثل الديانة المصرية القديمة أو الديانة البابلية فقد فقدت على حد زعم بلوخ - الملامح الإنسانية وتعالى على الإنسان بقسوتها وجبروتها وأصبحت فوق الإنسان Super-human بل وغير إنسانية، ففى مصر القديمة اتخذت الآلهة شكل رؤوس الحيوانات، وفى الحضارة البابلية اتخذت أشكال النجوم والكواكب، كما كانت أشكال الآلهة مستمدة من الطبيعة الخارجية وتجاهلت بالكامل لحم الإنسان ودمه^(٤). فكذا جاء مضمون هذه الديانات من أعلى مما جعلها تمثل أقصى حالات الاغتراب.

تتكرر صورة الموت فى الديانة المصرية القديمة، كما تولد الشمس يومياً من جديد، وبالتالي يمد أوزوريس فى الحياة البشرية القصيرة ليمنحها الخلود. فالموت

(١) بارنر، جوفرى وآخرون : المعتقدات الدينية لدى الشعوب. المشرف على التحرير جوفرى بارنر، ترجمة د

امام عبد الفتاح امام. مراجعة د. عبد الغفار مكاوى الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٧٣، مايو ١٩٩٣،

ص ٦٨.

(٢) Bloch: p. of H. V. III. p. 1207-1208. (٢)

Ibid: p. 1212. (٣)

Ibid: 1216. (٤)

الذى قدرته السماء يتحكم فى كل تغير حى، كما تتحكم الهندسة المفعمة بالأمل -
والتي تتسم بالصلابة والثبات - فى المستقبل الذى يحمل سكون الماضى
ويتجاوز عالم الإنسان. ان المضمون الأساسى لهذه الديانة يأخذ شكل الجواهر
"البللورى" للعمارة المصرية القديمة فى شكلها الثابت والمحدد. انه نظام يجسده أو
يبلوره إله الموت أوزوريس، الذى كان فى الخيال الشعبى القديم إله النماء الذى
يسكن فى الأرض، ومن قبره يمنح الخصوبة لكل الأشياء. ويتحرك هذا الإله
بشكل دائرى بين الحياة والموت، لكن سمته الأساسية هى الحياة - فى -
الموت^(١). ولحظة الوجود الأسمى فى الديانة المصرية القديمة هى لحظة الصمت
والسكون والثبات، هى الأمل فى الخلود، فى التوحد مع أوزوريس.

وإذا كان الهرم هو رمز الديانة المصرية القديمة على ضفاف النيل، فإن
البرج ذو الطبقات المتصاعدة إلى أعلى أو الزقورة هى رمز الديانة البابلية على
ضفاف الفرات التى أهدته للشمس والكواكب السبعة. بدت الآلهة - التى تمثل
هذه الدورات الفلكية - فى أشكال غليظة وأجساد خشنة، محاطين بكل ما هو
وحشى وغير انسانى من طيور وحيوانات وحشرات، وعندما توحدت الآلهة
البابلية الفلكية فى إله واحد هو "مردوخ" لم نجد سوى البطل البابلى جلجامش
الذى اكتسب ملامح إنسانية. وعلى الرغم من تأليهه فى حياته وبعد موته إلا انه
عانى آلام الموت، ولم تشفع له أعماله وأمجاده، وذهب إلى " أرض اللاعودة"
بلا أمل فى بعث سماوى، ولا أمل فى الخلود الذى أضاع نبيته^(٢). ان أعمال
جلجامش وحدها هى التى تنطوى على "أمل" فى المستقبل - لعله أن يكون هو
خلود الذكر النافع - وهو أمل بديل عن الخلود الإلهى الذى ضاع. وقد ربطت
الديانة البابلية "الأمل" أو "الخلاص" بالإله المسيطر على الدورة الفلكية المتكررة
فيكرر مردوخ هذه الدورة فى كل سنة جديدة، ومن ثم ارتبط الأمل بالساعة
الفلكية الثابتة. وأصبحت الذات البشرية تدور مع هذه الدورة الفلكية، واقتصر
دورها على انقاء غضب الآلهة والخوف من انتقامها، والتضرع لها أملاً فى
رضاها وعفوها. وكأن الطريق فى هذه الديانات الشرقية يسير من داخل الذات
إلى خارجها حيث يستقر فى الحجر - كما فى الديانة المصرية القديمة - أو فى

Ibid: p. 1216.

(١)

Ibid: p. 1218.

(٢)

الطبيعة - كما فى الديانة البابلية - دون ان تعود الذات البشرية إلى ذاتها مرة أخرى. ولذلك ظلت فى حالة اغتراب يحددها الدين من فوق ومن الخارج^(١).

. وفى حضارة شرقية أخرى هى الصين، يوجد فكر دينى مختلف كل الاختلاف. فكونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م) - وهو مؤسس الديانة الكونفوشيوسية - دعا إلى السير على طريق الملوك القدامى الذين وجد فيهم القدوة فى الحكمة والصلاح، وأعاد بحث الموروث الدينى الصينى وتنظيمه. كانت للديانة الصينية القديمة طبيعة أسطورية وطقوس وشعائر تتسم بالوحشية والدموية، فاخفتت مع حركة الإصلاح التى انتهجها كونفوشيوس وأعاد تفسير الطبيعة الأسطورية للدين بما يخدم حياة الإنسان ويعمل على تهذيبه وإصلاحه حتى يصلح نظام الحكم والسياسة، واتجه الفكر الصينى إلى الاعتدال والتوازن واتباع النهج المستقيم فى كل شئ، ويتناول كتاب "التحولات" القديم جدل الصراع بين اليانج Yang والين Yin ، أى بين السالب والموجب، والليل والنهار، والأرض والسماء، وفى وحدة هذين الضدين نوع من الاشتياق للانسجام الكونى. فعندما يتحقق التوازن البشرى - الكونى، ويعيش البشر بشكل منظم وفى انسجام مع الطبيعة يسير العالم بسرور^(٢) ان عقيدة كونفوشيوس التى تشدد الاعتدال عبرت عن حكمة الحكماء السبعة "الزم الحد"، كما عبرت عن فضيلة السوفوروزنيه Sophrosyne^(٣) التى طالما أشاد بها الأغريق. وقبل كونفوشيوس بقليل أو فى وقت واحد معه - على حسب الروايات المختلفة - جاء لاوزو ليقول بالتوسط والاعتدال أيضا، ويؤسس "التاوية" - أو فلسفة الطريق الحق - التى كانت انقلبا على الدين التقليدى والطقوس القديمة، ودعوة إلى نوع من التصوف الطبيعى الذى يحث على الرجوع للطبيعة والاندماج فيها والبعد عن كل اشكال التمدن. لم يكن للتراث الدينى والأخلاقى أهمية عند لاوزو، بل ان

Ibid: p. 1219-1220. (١)

Ibid: p. 1221-1224. (٢)

(٣) كلمة يونانية تعنى التدبير أو التروى والاعتدال فى الحياة بأكملها. والمعنى الأصلى للكلمة هو صحة الصدر. رمز أفلاطون استعملت الكلمة كإحدى الفضائل الأربع الأساسية. وعند أرسطو تعنى التأمل النظرى وهو الغاية الكبرى لحياة الإنسان (c. f. Liddell, Scott: Greek - English Lexicon Oxford. 1959.

مبدأه الأساسى هو اللا - فعل. وطريق الحكيم الى السعادة يتلخص فى كلمة واحدة هى "و - وى" أى التخلّى عن الفعل أو عدم الفعل عن طريق "الحد من البذور" والكلمات والأفعال - (..) على الإنسان ان يبقّى بغير عمل.. ان يلزم السكينة والهدوء .. ان يتجرّد من شهوة الكسب والنجاح، فيصل الى الكسب والنجاح الحقيقيين بالاتحاد مع "التاو"^(١)، طريق السماء^(٢).

وفى ديانة شرقية أخرى، هى الدين الايرانى القديم، يوجد زرادشت (٦٢٨-٥٥١ ف.م) وكتابه المقدس الأفستا Avesta الذى لم يبق منه سوى ترنيمات زرادشت Cathas التى تظهره فى صورة رجل مفعم بالحيوية و "تبنى" أو داعية متحمس لنشر دعوته الى النور والخير والنقاء. رفض زرادشت الديانة القديمة، وألقى بآلهتها فى الجحيم. ومع ذلك لم تخل الزرادشتية من سكون الديانات النجمية. وأهم ما يميزها الصراع بين النور (Ormuzd أو اورامزدا) والظلام (أو اهرمين Ahriman) أو بين الحق والباطل، وان لم يكن الصراع بينهما أزلياً، إذ سوف تأتى لحظة التحول الأخيرة فى العالم عندما يلتحم الجيشان، وعلى البشر ان يختاروا بين القوتين المتعارضتين وسوف تتحقق العدالة ويسود الخير ويغم النور ويتجدد الكل من جديد بواسطة المخلصين الذين يقمعون الهوى.^(٣) ثم جاء مانى (٢١٦-٢٧٤م) فى عهد شابور الأول، وكان على معرفة جيدة بالفلسفة اليونانية وخاصة افلاطون. وأعلن مانى انه جاء ليتم عمل زرادشت وبوذا والمسيح، فهو "رسول النور" والشمس والقمر عنده - على عكس ما عند البابليين والكلدانيين - ليسا آلهة بل وسيلة للوصول للآلهة. كان للشمس تأثير عظيم على هذه الديانة، فهى النور الذى ينبغى ان يشرق حتى نهاية الزمان، ويأتى إله النور مع الشمس ويفتح العالم على اتساعه، لذلك وُصف مانى بأنه محرر النور من المادة التى هى من فعل الشيطان. ولقد كان لمانى تأثير عظيم على

(١) "التاو" Tao أو الطريق، ورد فى مواضع كثيرة من حكم كونفوشيوس. بمعنى طريق الملوك الأقدمين أو طريق السلوك الصحيح فى الحياة. وهو يرد فى التاوية القديمة بمعنى الطريق الى الحياة الأبدية. (انظر ، لاورسى : الطريق والفضيلة . ترجمة د. عبد الغفار مكاوى. القاهرة ، سلسلة الالف كتاب ١٩٦٧ من مقدمة المترجم ص٤).

(٢) المرجع السابق: ص ٥ - ٧ .

(٣) بارنتر ، جوفرى وآخرون : المعتقدات الدينية لدى الشعوب . الترجمة العربية ص ١١٧ .

أوغسطين، فما آمن به مانى - من ثنائية النور والظلام - على مسرح الطبيعة أبرزه أوغسطين فى مسار التاريخ بين مدينة الله ومدينة الأرض ^(١).

. والديانة البوذية من ديانات الهند، ظهر مؤسسها بوذا فى نهاية القرن السادس ق.م فى الوقت الذى خمدت فيه الديانة الهندية القديمة للفيذا. أراد بوذا أن يخطو خطوات على طريق التحرر من المعاناة والألم، فكانت ديننا بلا آلهة ولا سماء متعالية، و أراد مؤسسها أن يصبح هو نفسه الطريق الذى يعلمه لاتباعه، طريق الخلاص من العالم. ان الجهل فى العقيدة البوذية هو سبب ظهور العالم وعلة استمراره. والمعرفة هى لحظة تدمير العالم بلا كوارث كونية. وهنا تتغير وظيفة المعرفة فى هذه الديانة الهندية فلا تضيف ولا تعلمنا شيئاً، بل تحول العالم إلى لا - عالم ^(٢). ويصبح الأمل فى هذه اللحظة هو الخلاص بالانطفاء (النيرفانا).

ب- الديانات السماوية :

مع أولى الرسالات السماوية جاء الوعى الدينى، ومع موسى بدأ تمرد الشعب المستعبد فكان الخروج من مصر. لم يوجد شعب تمرد على آلهته وعصاها مثلما فعل الشعب اليهودى. ويمكن القول ان أيوب هو بروميثيوس العبرانيين، فمثلما تمرد بروميثيوس على آلهة الأغريق، تمرد أيوب على "يهوه". لذلك يرى الكثيرون ان فكرة المخلص لم تظهر لا فى زمن موسى ولا فى الديانة اليهودية إلا فى مرحلة متأخرة لأنها بدت غير ضرورية فى نظر شعب كان يؤمن بأن أخطاءه فقط هى التى تتسبب فيما أصابه من كوارث ^(٣) غير ان بلوخ يرفض هذا التفسير قائلاً ان فكرة الخلاص موجودة وكامنة منذ البداية فى الدين اليهودى، ولكنها لم تعلن إلا متأخرة. وهو كذلك لا ينفى وجود شبه بينها وبين الزرادشتية، خاصة الفكرة القائلة بالمخلص الذى يأتى فى نهاية الزمان، فعلى الرغم من ان اليهود تأثروا بدين زرادشت أثناء الأسر البابلى (من ٥٨٦ الى ٥٣٨ ق.م) إلا ان فكرة الخلاص لدى الشعب اليهودى تعنى أكثر مما تعنيه

Bloch: p. of H. V. III. p. 1248.

(١)

Ibid: p. 1254.

(٢)

Ibid : p. 1237.

(٣)

عند الفرس أو الكلدانيين، فبعد العودة من الأسر بدأت هذه الفكرة تعمل عملها في الدين لوضع حد لمعاناة شعب يعيش على أمل الخلاص. وهنا ظهرت فكرة الخلاص واضحة وتحول إله الانتقام عند موسى إلى إله أمل وخلاص، أى إله اليوتوبيا^(١). وكما يقول موسى بن ميمون وهو الفيلسوف اليهودى العقلانى : " ان من ينكر الخلاص ينكر كل التوراة." وبذلك تكون اللحظة الكبرى فى الديانة اليهودية هى الخلاص، وهى لحظة يوتوبية، إذ لم يكن الإله العبرانى ساكنا كالألهة الوثنية، بل كان واعدا بالخلاص فى سماء جديدة وأرض جديدة.

وفى المسيحية تحولت الديانة الفوقية المتعالية إلى الإنسان، أو إلى ابن الإنسان. كانت دعوة للحب لا تقارن بها أية ديانة أخرى، دعوى للتخلص من المال واحتقار العالم: "قال يسوع إن أردت أن تكون كاملا فاهرب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز فى السماء وتعال اتبعنى"^(٢) ونصيحة المسيح التى تقول : "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " لا تعنى الاذعان لهذا العالم، بل احتقاره. لذلك يقدم بلوخ تفسيرا لموت المسيح على الصليب مختلفا عن التفسيرات السائدة التى اعتبرته - أى الموت - نوعا من التضحية الإرادية، كما لو كان الموت قد تولد من الحب ، وكان الثمن الذى دفعه المسيح لله ليفتدى البشر من الخطيئة، ان المسيح فى رأى بلوخ مات متمردا على التقاليد وسلطة الحكم القائمة فى عهده. وقد أقحمت الأساطير بعض العبارات، مثل الموت والصليب على حديثه عشية موته. قلم يتحدث المسيح عن إصلاح أ و إحياء لمجد سابق، إنما تحدث عن تدمير القدس والمعبد أى الثورة على العهد القديم : "لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاما على الأرض، ما جئت لألقى سلاما بل سيفا"^(٣) لذلك اعتبره الرومان مجدفا على الله و يستحق الموت صلبا جزاء له على تمرده^(٤) ولذلك أيضا كان للدين المسيحى مستويان : المستوى الاجتماعى،

Ibid: p. 1241.

(١)

(٢) متى ، ١٩ : ٢١ . الكتاب المقدس . دار الكتاب المقدس فى الشرق الاوسط.

(٣) متى ١٠ : ٣٤ المرجع السابق.

Bloch : p. of H. V. III. P. 1262.

(٤)

والمستوى اللاهوتى الذى ألغى فكرة الإله المتعالى فأصبح للمطلق مضمون بشرى، كما أصبح - إذا جاز هذا القول - دينا يعمل بشكل ديمقراطى. ^(١)

غير أن الآمال فى المتعالى جاءت بعد موت المسيح. انتهى التواضع و الخجل المسيحى بعد الصلب وتجلت المسيحية فى قيامة المسيح من القبر واكتسبت عظمتها وتخلت عن تواضعها. ظهر المسيح والمسيحية فى ضوء جديد انبثق من القبر. فصعود المسيح الى السماء كان مرساة الأمل التى تأخذ البشر معها. وهى اللحظة الممثلة، اللحظة الثابتة للمملكة المسيحية: "سوف تكونون مثل الإله Eritis Sicut Deus تلك هى بشارة الخلاص المسيحى". ^(٢)

وجد بلوخ ان مضمون اللحظة الممثلة فى الدين الإسلامى فى الخضوع لإرادة الله، فالدين الإسلامى - فى زعمه - قد ورث التعصب الذى بدأ مع موسى. ومنذ أن أتى أول الانبياء بفكرة الوحدانية، أتى معها بالتعصب لهذا الإله الواحد، مما ترتب عليه ان كل ديانات التوحيد أصبحت أديانا تبشر بهذا الإله الواحد وتتعصب له. بذلك يكون التعصب كجزء أساسى من الإيمان قد أتى مع موسى وامتد إلى المسيحية والإسلام على حد زعم بلوخ. ولكن الحروب الدينية بدأت مع الإسلام ^(٣)، وعندما اشهر محمد - عليه السلام - سيفه ضد الكفار. فالمسلمون هم جنود الله الخاضعون لإرادته، وروح الإسلام تتمثل فى الخضوع للقرآن الكريم والسير على السنة المحمدية. ويتهم بلوخ الدين الإسلامى بالتحجر وعدم المرونة، وبأن تعاليمه لا تسمح بالتجديد والحرية، حتى انه تصدى للمجددين من الفلاسفة ورجال الدين.

على الرغم من المعرفة الموسوعية الكبرى التى تميز بلوخ، إلا انه ليس لديه فكرة واضحة ولا متكاملة عن الحضارة الإسلامية من ناحية ولا عن بعض الحضارات الشرقية من ناحية أخرى، مما جعل احكامه على هذه الحضارات تتسم أحيانا بالسطحية والعمومية الشديدة ويجانبه الصواب فى معظم الاحوال. والواقع أنه لا يمكن أن يلتمس له العذر فى هذا، لأنه عاش فترة زمنية -

Ibid : p. 1265. (١)

Ibid: p. 1274. (٢)

Ibid : p. 1276. (٣)

تجاوزت ثلاثة أرباع القرن العشرين - اكتملت فيها الأبحاث والدراسات والشروح الممكنة لهذه الحضارات البشرية. وعلى الرغم من اتساع أفقه وتبنيه للنزعة الانسانية الخالصة فلا نستبعد أن يكون "لمركزية الأوربية" دور في اساءة تفسيره للحضارات والديانات الشرقية، وقد اختزل مفهومه عن الديانة الاسلامية - شأنه في ذلك شأن العديد من الغربيين - في عبارة النار والسيف.

ج - اللحظة في اثروبولوجيا الدين :

يعد لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) نقطة تحول في فلسفة الدين، فقد أقام نزعة طبيعية تتسم بإعادة الانسان إلى الأرض والطبيعة. ان الفلسفة في رأيهِ من العصر اليوناني وحتى آخر عصر هيجل تعد لاهوتا . لذلك جعل مهمته مصادرة العالم الآخر. أو جعل من نفسه حفار قبور للدين التراثي ليعطى للانسان ما للانسان، وينكر السماء لحساب الأرض لاضفاء الأهمية على الانسان : "انا انكر الله، هذا يعنى في حالتي اننى انكر إنكار الإنسان - ان مسألة وجود أو لا - وجود الله هي بالنسبة لى وجود الإنسان"^(١) ان الانسان خلع على الله كل الصفات التى لا يستطيع ان يحققها، وأن الأوان ليسترد الانسان هذه الصفات.

كان الله الكائن في السماء هو الهدف الأسمى في النزعة المدرسية التى امتدت من أفلاطون وليس من المسيح. فكان - أى الله - هو الأمل الذى يسعى البشر للوصول اليه . ومع فيورباخ لم يترك الأمل للسماء فاندفع للامام - وليس الى فوق - وانتقلت الميثولوجيا من السماء إلى الأرض. أعاد فيورباخ مضمون الدين من السماء إلى الانسان، فلم يعد الانسان يوجد على صورهِ الله، بل ان الله يوجد على صورة الانسان. واختفت صورة الإله الخالق ليكتسب الانسان هذه الصورة^(٢). لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية في الدين المسيحي ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التجريبي والتاريخي والفلسفي للاسرار المسيحية - ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا، وصاحب فلسفة

(١) نص فيورباخ ورد في مبدأ الأمل الجزء الثالث ص ١٢٨٦.

Bloch: p. of H. V. III. p. 1284.

(٢)

انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى، وتقيم فلسفة لا تأملية دون ماهية^(١).

لم تعد الذات تتصارع مع الموضوع الذى هو الطبيعة المحيطة بها، بل أصبح الأمل الموجود فى الدين موجهًا لإدراك الإمكانية فى الذات وفى الموضوع معاً. فأنثروبولوجيا الدين عند فيورباخ هى بمثابة يوتوبيا للانسان. ويصبح الموروث الدينى هو وعى الوظيفة اليوتوبية بالكل، وتصبح المغامرة الانسانية إلى ما وراء ذاتها هى العلو فى التاريخ الذى صنعه البشر، وتعاليا بدون أى علو سماوى. تصبح - أى المغامرة الانسانية - هى توقعات لمستقبل ما زال غير معروف. لقد كانت كل التسميات والالقاب التى نسبت إلى الله محاولات لتفسير السر البشرى، أى الشكل الانسانى المختبئ فى الايديولوجيات الدينية. وجاء النقد الانثروبولوجى للدين ليجعل الإله هو الوجود بالإمكان، أى الوجود البشرى الذى لم يصبح بعد فى الواقع، ويظهر بوصفه انتيلخيا الروح مثلما تكون الجنة انتيلخيا يوتوبية للإله^(٢).

لكن هل تحويل الميثولوجيا إلى أنثروبولوجيا يعنى اختفاء مشكلة المكان الدينى - إذا صح هذا التعبير ؟ بمعنى المكان الذى يوجد فيه العدم أو الكل، وجحيم النار أو نعيم الجنة بالمفهوم الدينى ؟ ان الواجب على البشر ان يوقروا آلهتهم فى مكان آخر من الطبيعة، مكان يوتوبى يمتلئ بالآلهة. انه مملكة الحرية، بدلا من مملكة الله التى فى السماء، وهو المكان الذى يمتد أمامنا فى قلب البشر وفى قلب الأرض، ويكمن فى الذات الانثروبولوجية كما يكمن فى الطبيعة^(٣). ان تدمير اساطير الاغتراب التى جاء بها مؤسسو الديانات الثلاث من الشرق هى اللحظة اليوتوبية الكبرى، لحظة الكشف - الذاتى، لحظة ان يصبح الله إنسانا.

(١) حسن حنفى : الاغتراب الدينى عند فيورباخ. الكويت مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول - ابريل

- مايو- يونيو ١٩٧٩. ص ٤٧.

Bloch: p. of H. V. III. p. 1288-1289.

(٢)

Ibid: p. 1297.

(٣)

د- اللحظة في التجربة الصوفية :

في التجربة الصوفية الدينية تختفي الثنائيات الحادة بين الأنا واللا - أنا، بين الذات والموضوع. وتسمى هذه اللحظة بالآن الأبدية أو اللحظة الخالدة Nunc Stans ويتم التبادل بين كل من اللحظة والأبدية في وحدة جدلية، هي اللحظة الأسمى التي لم تعد موجودة في الزمان بل تكون "الآن" فيها دائمة، وتكون الـ "هنا" في كل مكان^(١) هذه اللحظة الصوفية اذن هي لحظة يوتوبية يتحد فيها الذات والموضوع والـ "هنا" و "الآن" والمكان والزمان، ويختفي فيها الاغتراب.

في لحظة التصوف تتحرر الأنا من وجودها الفردي ومن تعددية الأشياء حولها وتتخلي عن كل شيء لأن هذا التخلي هو السبيل الوحيد لإيجاد كل شيء ، أى لوجود الكائن مع الذات الحقيقية في لحظة الاتحاد بالذات الإلهية. فوجد التصوف عند افلوطين هجر الذات الفردية للاتحاد بالذات الإلهية في ثلاث مراحل: التطهر ، التنوير ، الاتحاد ويسمى بلوخ مراحل تأله - الذات التي تكون مرحلة أسمى من الوعي ، فيها تصبح الذات جزءا من الذات الإلهية. كما نجد التصوف عند ميستر إكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٨) ليس فقط معرفة أو كشفاً - ذاتيا لله، لأن الروح عنده هي شرارة صغيرة من القبس الإلهي ، وهدف العبد أن تتصل روحه بالقبس الإلهي عن طريق التخلي عن العالم وكل ما يمت له بصلة لتكشف الشرارة الإلهية أى الروح الانسانية وترجع الى مبدأها وأصلها الذي خرجت منه لأن ماهيتهما واحدة . وفي حالة التخلي هذه يتخلي الانسان كذلك عن نفسه فلا يعود يعرف أو يريد أو يفعل إلا بالله وفي الله، وبهذا يتحد مع كل ما هو كائن ويتحد مع الحقيقة الأبدية أى مع الله، في لحظة مباشرة تنوب فيها المسافة بين الذات الفردية والذات الإلهية. فالصوفي لا ينشد الاتحاد بالعالم، بل يريد الاتحاد بالواحد الذي يسمو على العالم ولا يتصل به بسبب، ولا يتم هذا فيما يعلمنا الميستر إكهارت وافلوطين - وهما عمدة التصوف الغربي - عن طريق التلاشي في العالم، بل عن طريق التخلي عنه والزهد فيه^(٢). وعند

Ibid: p. 1301.

(١)

(٢) شتروفي : فلسفة العلو " الترانسدنس " ترجمة د. عبد الغفار مكاوي . القاهرة ، مكتبة الشباب ، ١٩٧٥ ،

ص ٩٦.

الوصول إلى هذه اللحظة تتوقف أصدق صفات الذات وهى الرغبة، كما تتوقف أكذب صفات الموضوع وهى الاغتراب، ولحظة الوصول الى هذه الحالة يطلق عليها بلوخ لحظة الانتصار.

بعد تحليل بلوخ لديانات العالم الكبرى محاولا إيجاد اللحظة اليوتوبية التى تبحث عنها والتى يتحقق فيها الوجود الاسمى للانسان، انتهى من رحلته إلى حقيقة هامة وهى ابتعاد الديانات الوثنية والسماوية على السواء عن تلك اللحظة المنشودة التى وجدتها الديانات الأولى فى لحظات السكون والثبات، ووجدتها الثانية فى السماء المتعالية وفيما وراء العالم الأرضى. وإذا كان ينظر إلى المسيح على أنه يمثل شخصية يوتوبية ثارت على الأوضاع القائمة وأرادت أن تحرر البشرية من عبودية سلطة "يهوه" وأن يقيم "مملكته" فى هذا العالم الدنيوى، وإذا كان هذا التفسير يختلف قلبا وقالبا عن التفسير التقليدى لشخص المسيح، فإنه يتفق مع طريقة بلوخ فى فهمه غير التقليدى لتاريخ الفلسفة برمته.

اضف إلى هذا ان اللحظة التى يقصدها بلوخ ليست فى التصوف، أى لحظة اتحاد الذات الفردية بالذات الإلهية، فهذه اللحظة ايضا - على الرغم مما فيها من ذوبان الذات فى الموضوع، والأنا فى اللا - أنا - هى لحظة متعالية بطبيعتها عن هذا العالم الأرضى وبعيدة عن الواقع الفعلى، وبالتالي لم ترفع الاغتراب القائم بين الانسان والطبيعة ولا بين الذات والموضوع. وربما كان المفهوم الانثروبولوجى للدين كما هو عند فيورباخ هو أصلح إطار يمكن ان تتحقق فيه اللحظة الممثلة كما يتصورها بلوخ ويمكن ان تقنع عقله ووجد انه .

وإذا كان هدف جميع الديانات السماوية هو الوصول إلى الأرض التى يسودها اللبن والعسل على نحو واقعى ورمزى على السواء، فان هدف الديانة الانسانية التى يؤمن بها بلوخ هو على وجه الدقة نفس الهدف السابق - أى الوصول إلى عالم أكثر كمالا - أو حسب تعبيره إلى يوتوبيا الكمال التى وضعها الدين فى السماء. غير أن بلوخ استعاض عن الإله بالممكن الذى لم

يكشف الاستار عن وجهه بعد، وبالخلاص الذى لم يزل كامنا فى الأرض وفى تاريخ البشر.

٤- اللحظة الممتلئة فى الموت :

قد توجد مفارقة فى هذا العنوان : فكيف يكون الموت - وهو لحظة انطفاء الوعى - لحظة ممتلئة - وهى اللحظة التى ينبغى ان يشعر الانسان حيالها بالكمال والسعادة ؟ بمعنى آخر : كيف يُنظر للموت - وهو سلب الوجود ووَاد كل لحظة ممتلئة سعيدة - نظرة يوتوبية بما تنطوى عليه اليوتوبيا من سعى دائم لحياة أفضل ؟ وكيف يكون الموت - وهو الفك الذى يطحن كل شئ ويلتهم كل غاية - هو لحظة تحقيق الوجود الأسمى ؟ ربما تبدو الحياة مقيّنة ولا نعيشها كما نتمنى، ومع ذلك فهناك دائما أمل لتحسينها فى المستقبل ، ولكن من غير الممكن أن نأمل فى أى نوع من التحسن فى لحظة الموت نفسها. كما أن هناك شعورا طبيعيا بالفزع والرعب من فكرة الموت ،ومهما حقق الانسان من اهداف وامنيات فى الحياة فهو لا يموت وهو مشبع بها ، فدائما ما يقاُجأ المرء بالموت قبل ان يحقق كل آماله فى المستقبل. فكيف يكون الموت اذن نوعا من اليوتوبيا؟

قد يزول هذا التناقض عند معرفة الصور الخيالية المفعمة بالأمانى التى رسمتها الأديان لحياة ما بعد الموت، والتى لا تعنى العدم أو الفناء الشامل بل تتصور الموت على أنه نهاية للحياة على هذه الأرض وبداية حياة أخرى فى عالم آخر .

أ - الموت فى الديانة المصرية القديمة :

لم يوجد جنس اهتم بفن الموت وأنفق من الوقت والجهد والعناية والتكاليف لبناء المقابر استعدادا له مثلما فعل المصريون القدماء الذين نظروا للموت على انه بداية الحياة الحقيقة فخططوا بعناية فائقة لما وراء الحياة على الأرض^(١). لقد رسموا صورة للعالم الآخر ترتبط ارتباطا وثيقا بالموقف الأخلاقى للشخص المتوفى. ففى هذا العالم الآخر تعقد محاكمة الميت، يرأسها أوزوريس نفسه

Ibid : p. 1121.

(١)

ويسجل أحكامها الكاتب المقدس (توت). وتذهب النفس Ka مع صاحبها وتدخل العالم الآخر لتعيش وجودها الأبدى فى حياة ما بعد الموت. وقد صورت الكتابة المصرية القديمة النفس ساكنة وبعيدة عن الحركة^(١). وكان اوزوريس - إله الموتى فى العالم الآخر - نفسه إلهًا صامتًا حيث لا توجد حركة ولا موسيقى فى معبده فى أبيدوس. لذلك فإن فكرة سلام الموت وسكونه وهدوئه انحدرت من الحضارة المصرية القديمة^(٢). وعلى الرغم من بعض المناظر المصورة على جدران المقابر والمعابد عن الحرث والحصاد والأنشطة الأخرى والمرتبطة بالحياة الدنيوية لعامة الشعب، إلا أن الحياة الحقيقية ليست على هذه الأرض، كما أن مفتاح الحياة الذى يهديه الإله للملك الحاكم ليس بالتأكيد لهذه الحياة الأرضية، وإنما هو مفتاح للحياة فى العالم الآخر، ذلك العالم الذى عاش المصريون القدماء طوال حياتهم يستعدون للحظة الانتقال إليه، حيث كان الخلود هو لحظة الوجود الاسمى فى الحضارة المصرية القديمة.

ب - الموت فى الكتب المقدسة :

أما عن فكرة الموت فى الكتب المقدسة كما جاءت فى الكتاب المقدس والقرآن الكريم، فإن فكرة الخلود لم تظهر فى الديانة اليهودية إلا فى مرحلة متأخرة، فقد كان الجنس اليهودى جنسًا دنيويًا مثل الأغريق. كذلك لم تظهر فكرة البعث والحساب إلا فى وقت متأخر. لم يكن الاعتقاد بخلود النفس ولا الإيمان ببعث الموتى فى نهاية الزمان نظرية أساسية لدى الفريسيين^(٣). وبتأثير الديانة المصرية القديمة تحول الإله المصرى توت - الذى يدون جلسات يوم الحساب - إلى الإله يهوا فى الديانة اليهودية الذى يفتح سجل أعمال البشر فى يوم السنة العبرية الجديدة^(٤). أضف إلى هذا أن بعض الأبحاث تعقد مقارنة بين ديانة موسى وديانة اخناتون، على أساس الإهمال المشترك من جانب الديانتين لعقيدة البعث التى لم تظهر فى اليهودية إلا فى وقت متأخر. ولا يوجد

Ibid: p. 1122. (١)

Ibid. p. 1125. (٢)

(٣) شورون ، جاك : الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة كامل يوسف حسين. مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام .

المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب، الكويت عالم المعرفة ، ابريل ١٩٨٤ ، ص ٩٠.

Bloch: Ibid, p. 1126. (٤)

بين نصوص التوراة ما يؤكد وجود الاعتقاد فى البعث على زمن موسى عليه السلام. وكذلك حاربت ديانة اخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة فى ديانة المصريين القدماء. وقد كان أحد أهداف الرؤية الدينية لاختاتون هى محاربة عبادة أوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت.^(١)

اما عن الموت فى المسيحية فقد كان الإيمان بالبعث والحساب جزءا من المذهب المسيحى. لكن هل الموت هو اللحظة الأسمى فى الدين المسيحى كما هو الحال عند المصريين القدماء ؟ فى الواقع أن هناك أختلافا كبيرا بين الموت فى الحضارة المصرية القديمة - وهو لحظة سكون وجمود كما يقول عنها بلوخ - وبين الموت فى العقيدة المسيحية، حيث أن الموت الفيزيقي ليس هو نهاية المطاف. لكن يأتى البعث أو القيامة Easter من الموت. ان المجئ الثانى للمسيح هو لحظة الوجود الأسمى : "أنا هو القيامة والحياة . من آمن بى ولو مات فسيحيا"^(٢). اذن اللحظة الممتلئة هنا هى التخليص من الموت : "من يأكل جسدى ويشرب دمي فله حياة أبدية وأنا أقيمه فى اليوم الأخير"^(٣). هى لحظة حياة وليست لحظة موت، فالمسيح ليس كأوزوريس إلهاً فى عالم الموتى : "وليس هو إله اموات بل إله احياء لان الجميع عنده احياء"^(٤) لذلك يطلق بلوخ على هذه اللحظة اسم يوتوبيا - القيامة^(٥) ويشبهاها بالفن القوطى الذى هو رمز الحياة: "لانه كما فى آدم يموت الجميع هكذا فى المسيح سيحيا الجميع"^(٦). هكذا اشادت المسيحية بالحياة ولم تمتدح الموت^(٧).

وفى الاسلام بدأ الترغيب فى الموت عندما أعلن أن الموت على يد الأعداء شهادة فى سبيل الله (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل احياء عند

(١) محمد حسن خليفة : ظاهرة النبوة الاسرائيلية . القاهرة ، دار الزهراء للنشر ، ١٩٩١ ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) يوحنا ١١ : ٢٥ (الكتاب المقدس).

(٣) يوحنا ٦ : ٥٤ المرجع السابق.

(٤) لوقا ٢٠ : ٣٨ (المرجع السابق).

(٥) Bloch: p. of H. V. III. p. 1130.

(٦) رسالة بولس الأولى الى اهل كورنثوس ١٥ : ٢٣ - الكتاب المقدس.

(٧) Bloch: Ibid, p. 1133.

ربهم يرزقون) حيث يستمتع المجاهدون المؤمنون بالنعيم فى العالم الآخر -
وقدم القرآن الكريم تصويرا حسيا وماديا للجنة التى سيتمتع بها الصالحون
والمجاهدون : "أولئك المقربون ، فى جنة النعيم، ثلثة من الأولين، وقليل من
الآخرين، على سرر موضونه، متكئين عليها متقبلين، يطوف عليهم ولدان
مخلدون، بأكواب وأباريق وكأس من معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون،
وفكهة مما يتخيرون ، ولحم طير مما يشتهون، وخور عين، كأمثل اللؤلؤ
المكنون، جزاء بما كانوا يعملون، لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما" (١) وهكذا
كانت لحظة الموت والاستشهاد فى سبيل الله فى الاسلام هى لحظة الوجود
الأسمى التى سيتبعها الخلود فى جنة النعيم.

ج - النرفانا ولحظة الفناء :

تنصب الفلسفة الهندية على التفكير وتخضع لحياة الانسان الداخلية اكثر مما
تخضع للعالم الخارجى والطبيعة المادية (٢). ان الاحساس العام لكل البشر هو
الخوف من الموت، لكننا الآن أمام نوع آخر من التفكير يتحول فيه هذا الخوف
إلى خوف من الوجود أو الحياة (٣) وأمام حضارة ترى الحياة مخيفة اكثر من
الموت، ولذلك تنشأ الفناء أو الانطفاء (النرفانا) بهدف التحرر من الشقاء والألم
ليعقبه ميلاد جديد. ان الحياة هى مصدر ما يعانى به الانسان من أحزان وآلام
وأعراض وشيخوخة وموت. لذلك فكر بوذا : "وهكذا ركزت عقلى فى حالة من
نقاء وصفاء .. ركزته فى فناء الكائنات وعودتها إلى الحياة فى ولادة جديدة.
وبنظرة قدسية مطهرة إلهية، رأيت الكائنات الحية تمضى ثم تعود فتولد خيرة أو
شريرة، سعيدة أو شقية، حسب ما يكون لها من "كارما" (٤)، وفق ذلك القانون

(١) سورة الواقعة ١١ : ٢٥ (قرآن كريم).

(٢) سرفالى راد اكرشنا ، وشارلز مور : الفكر الفلسفى الهندى . ترجمة ندره اليازجى دار البقطة العربية للتأليف
والترجمة والنشر . ١٩٦٧ . من مقدمة الترجمة العربية ص ١٤ .

Bloch: p. of H. V. III p. 1136.

(٣)

(٤) الكارما Karma هى التقسيم الاخلاقى لأعمال الفرد فى حياته.

الشامل الذى بمقتضاه سينتقى كل فعل خير ثوابه، وكل فعل شرير عقابه، فى هذه الحياة أو فى حياة تالية تنقصر فيها الروح جسدا آخر^(١).

وجد بوذا أن الحياة مستحيلة، فلا هى ممكنة فى هذه الحياة الدنيا كما يظن الوثنيون، ولا هى ممكنة فى الحياة الأخرى كما يعتقد أنصار كثير من الديانات، أما ما يمكن أن نظفر به فهو السكينة، هو النرفانا^(٢)، التى هى إخماد أو إطفاء لكل شهوات الفرد. وسرعان ما يتحطم الفرد بالموت لتأتى عجلة الميلاد بآخر جديد. فتتساخ الأرواح هنا هو فرصة متاحة للروح لتكفر عما ارتكبت من آثام، ولابد للإنسان أن يكتمل روحيا وأخلاقيا قبل أن يحقق الخلاص. والعدالة هى قانون الحياة الأخلاقية تماما كما أن العلة والمعلول هما قانون العالم الطبيعى. وبما أن العدالة والكمال الأخلاقي والروحي لا تتحقق فى حياة واحدة لذلك تؤمن هذه العقائد بالولادة الثانية حتى تعطى فرصة للإنسان لكى يتقدم أخلاقيا ولكى ينال الكمال. فالكارما والولادة الثانية هما الوسيلتان اللتان تحققان النظام الأخلاقي للكون فى حياة الإنسان^(٣).

وتختلف النرفانا بهذا المعنى اختلافا واضحا عن التصوف الغربى كما عرف عند افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م) أو ميستر إيكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٨). أن التجربة الصوفية لكل العصور تجربة يصعب التعبير عنها، وهى تتسم بالبساطة، وتبتعد عن أى تعقيد، فالفناء فى التجربة الصوفية هو فناء فى الذات الإلهية، ولحظة انجذاب صوفى. ولكن النرفانا هى الصورة المضادة لها لأن صورتها الخيالية المفعمة بالأمانى هى الفناء فى العدم أو فى الموت^(٤). فالعدم أو الموت هو اللحظة الممتلئة لهذه العقيدة الهندية، وكأن لحظة الوجود الأسمى ليست فى قهر الموت - كما فى المسيحية - بل فى الفناء فيه فى لحظة عدم مطلق، لحظة تتحد فيها الروح باللانهاية اللا واعية حيث السكون والسكينة المطلقة.

(١) ورد نص بوذا فى كتاب ول ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثالث من المجلد الأول ترجمة زكى نجيب

محمود . القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ٣، ١٩٦٨ . ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) المرجع السابق . ص ٧١ - ٧٢ .

(٣) سرفالى راداكشنا ، شارلومر : الفكر الفلسفى الهندى . الترجمة العربية ص ١٩ - ٢٠ .

Bloch: p. of H. V. III p. 1141

(٤)

د- الرومانسية ولحظة نعيم الموت :

مع الرومانسية اختفى الخوف المعتاد من الموت، وتغيرت النظرة إليه فلم يعد جحيماً، بل أصبح نوعاً من التغيير والراحة الأبدية^(١) تحرر الفكر من العالم الآخر. والواقع أنه نادراً ما كان ينظر إلى الموت - الذى شعر الرومانسيون بالحنين إليه - على أنه فناء شامل، فهو يعنى بالنسبة للبعض الاستغراق فى "الكل" .. وهو بالنسبة للبعض الآخر بداية الحياة الخالدة التى قالت بها المسيحية^(٢). كذلك نجد أن الموت عند "ليننتز" ليس فناءً، فالكائن الحى لا ينتظر الحساب فى عالم آخر، لأنه لا يسرى عليه الفناء ولأن الموت لا يخرج عن كونه عملية تحول. كما هاجم ليسنج - فى مقاله "كيف تخيل القدماء الموت" - الصورة التى رسمتها العصور الوسطى للموت، ورسم له صورة أخرى جمالية، يصفها بلوخ بأنها يوتوبيا عينية للموت.

وقد اعجب جوته بفكرة ليسنج الجمالية التى تعبر عن الفكر الحر ولا تريد أن تستسلم للعدم، وتحرر الفكر من العالم الآخر بحيث لا يكون هناك مكان للسماء ولا للجحيم. هذا الشعور الحيوى والجمالى تجاه الموت الذى نجده عند كل من ليسنج وجوته أدى بهما إلى القول بتناسخ الأرواح، لم ينظرا لعجلة الميلاد على أنها ورطة كما فى الفلسفة الهندية، بل على أنها وسيلة لوجود قادر على أن يكون أفضل فى أكثر من حياة واحدة^(٣). هو ذلك العنصر الحيوى فى صورة ليسنج الخيالية عن الموت، وتناسخ الأرواح اعطى للأفراد وجوداً حاضراً وواقعياً Actual being - present فى مراحل التاريخ ككل. ولا يجب أن ننظر للتاريخ القديم على أنه تاريخ إنسانى مجرد، بل من الممكن أن يكون تجربة حياة لبشر يعودون بأرواح جديدة حيث تتحرك الأرواح فى فراغ. إن المونادة العارفة لا يمكن زوالها فى رأى جوته، ولعل ما قاله فى أحد أحاديثه لصديقه أكرمان فى سن الخامسة والسبعين أن يكون أصدق تعبير عن هذه

Ibid: p. 1142.

(١)

(٢) شورون ، جاك : الموت فى الفكر الغربى . الترجمة العربية ص ١٦٧ .

Bloch: p. of H. V. III p. 1144.

(٣)

الفكرة التى جعلت جوته يؤمن بأن واجب الطبيعة ان تزوده بشكل آخر من أشكال الوجود بمجرد أن يصبح وجوده الحالى غير قادر للبقاء على روحه^(١).

ان الموت هو الحدث الأخير فى حياة الانسان، لانه - اى الموت - ليس سوى درجة من درجات التحول الدائم كما يقول جوته فى قصيدته " حنين مبارك".

واذا لم تصغ للصوت القديم

داعيا اياك : مت كيما تكون

فستبقى دائما ضعيفا بهيم

فى ظلام الأرض كالطيف الحزين^(٢)

. فالتضحية بالذات علو وارتفاع فى سلم الوجود، كالقراشة تحقق ذاتها بالفناء فى نار الشمعة، وكالقطرة تحقق ذاتها عندما تموت وتتحول إلى لؤلؤة، وكأن تحقيق الذات قهر للموت، تلك هى عقيدة جوته عن الخلود. ولعل العمل الفنى - فى تحولاته المختلفة التى يمر بها حتى يصبح عملا كاملا - يشبه هذه القطرة التى وهبها الله القوة والبقاء^(٣).

هذه الحالة من الخلود التى توصل إليها كل من ليسنج وجوته نجدها فى إطار آخر عند كانط، وان كان تناسخ الأرواح ليس له مكان عند هذا الأخير، حيث يصنف مثل هذه الأشياء بين مغامرات ما وراء التجربة الميكانيكية، لذلك لا يكمن خلود الروح فى تناسخ الأرواح ولكن فى النزوع إلى الكمال الأخلاقى من خلال العقل العملى : "وهكذا فان الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب اذ افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لا فكاك منه

(١) انظر نص هذا الحديث فى مبدأ الأمل ص ١١٤٦.

(٢) جوته : من قصيدة " حنين مبارك" عن ترجمة د. عبد الغفار مكاوى فى "النور والقراشة". القاهرة . دار المعارف، اقرأ، مارس ١٩٧٩ ، ص ٩٣.

(٣) عبد الغفار مكاوى : المرجع السابق ص ١٣٩.

بالقانون الأخلاقي هو شرط ضروري للعقل العملي الخالص^(١) ويتعين علينا فهم الاعتماد على الحجة الأخلاقية لاثبات الخلود بدلا من الرجوع إلى التجربة الدينية أو الإيمان الأعمى. انه نتيجة لنفور كانط من النزعة الصوفية ولتأثير المزاج العقلاني على رؤيته للدين. وفي المقام الأول لنظرته إلى أسبقية التجربة الأخلاقية على التجربة الدينية^(٢) وهكذا نجد أن الموت ليس له الكلمة الأخيرة عند كانط، إذ يظل الأمل قائما وموجودا في صمت ما بعد الموت، وأعنى به الأمل في النزوع العقلي الأخلاقي.

هـ - لحظة الخلود في العمل :

كان من الطبيعي أن يرفض بلوخ فكرة الموت كما جاءت في الديانات والحضارات السابقة الذكر، ويرفض أيضا فكرة الخلود من هذا المنظور الديني والساكن. ووجد أن لحظة الوجود الأسمى أو لحظة الخلود الأعظم ما هي إلا لحظة الفعل أو العمل، فهناك حكمة ريفية تقول لا تترك الحياة بدون أن تزرع شجرة، وبدون أن تترك ابنا. ونستطيع أن نقول أيضا أن هناك من الأعمال التي يخلقها العقل البشري ما لا يسرى عليه الفناء. فالأعمال التي رُسمت وأُلفت وكتبَت وبُنيت وتم التفكير فيها، مثل هذه الأعمال التي يمكن أن يعاد تشكيلها وتجديدها مرة ومرات - لابد أن تكون خالدة. ومع ذلك فليست كل الأعمال الناجحة خالدة. فهناك على سبيل المثال الفوز بمعارك حربية أو سياسية لا يسرى عليها الخلود، لأنها أعمال لا يمتد تأثيرها طويلا، كما انه لا يمكن إعادة تشكيلها وتجديدها في وعي البشرية ووجدانها. وهناك أمثلة على الأعمال الخالدة التي احتلت مكانها في التاريخ، فموسيقى بتهوفن وأشعار شكسبير - على سبيل المثال لا الحصر - ظلت لقرون بعد موت صاحبيها باقية يتردد صداها في وعي بشرية ووجدانها^(٣).

وهناك اشخاص أحسوا بهذه اللحظة الخالدة الممتلئة - مثل شيللر وجوته - ولم يجدوا الخلود في لحظة الموت أو فيما وراءه، وإنما في لحظة العمل. فعندما

(١) كانط : نقد العقل العملي . عن جاك شورون . المرجع السابق . الترجمة ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧.

Bloch : p. of H. V. III. p. 1162.

(٣)

بدأ مرض شيللر كتب لجوته فى ٣ أغسطس ١٧٩٤ : لن يكون لدى وقت لاستكمال ثورة عقلية عامة وكبيرة داخلى ولكنى سأعمل ما أستطيع، وعندما ينهار البناء فربما أنقذ ماله قيمة من اللهب". كما رأى جوته أيضا خلود اعماله، فقبل وفاته بأربعة شهور كتب لفون همبولدت رسالة يعبر له فيها عن أن عمره الطويل جعله يرى أعماله وقد أصبحت تاريخية^(١). كما يؤكد هذان البيتان فلسفة جوته القائمة على الفعل:

ورثت جنة ، تزهو على الجنان

ان الزمان ثروتى، وحقلى الزمان

فما دام الانسان لا يملك إلا حقل اللحظة، فما الذى يطلب منه إلا الاقبال على حرثه ورعايته بالعمل ؟ تلك هى ذروة الجدية والمسئولية والوعى بقيمة الحياة التى يتهددها الفناء فى كل لحظة^(٢). واللحظة الممتلئة هنا هى لحظة الخلود، ولكنه ليس خلودا فى عالم آخر ولا هو فناء فى العدم، وإنما هو خلود فى العمل. لقد تحول الخوف المعتاد من الموت إلى خوف من مباغثة الموت قبل إكمال العمل ، فالموت بالنسبة للفنان لا يعنى انه سيؤدى به إلى العدم، بل يعنى أنه سيأخذ قلمه من يده، وهذا ما عبر عنه هيلدرن عندما باغته المرض اثناء كتابة مسرحيته الشعرية التى لم يتمها و هى "انبادوقليس":

هبونى صيفا واحدا أيها (الآلهة) الأقوياء !

وخريفا واحدا فحسب لى تتضج أغنيتى

ولكى يموت قلبى وهو مغتبط

ومشبع بالعزف الحلو

ان هيلدرن فى هذه الأبيات لا يخشى ان تهبط روحه إلى العالم السفلى إذا استطاع ان يحقق واجبه الإلهى القريب إلى قلبه، أى إذا استطاع ان يتم قصيدته،

(١) انظر نص رسائل جوته وشيللر فى مبدأ الأمل ج ٣ ص ١١٦٣.

(٢) عبد الغفار مكاوى : النور والفراشة . ص ١٣٤.

عندئذ سيرحب كما يقول فى نهاية هذه القصيدة بالهبوط إلى عالم الصمت والظلال:

مرحبا بك اذن يا صمت عالم الظلال

اننى راضى على الرغم من ان اوتارى

لا تصاحبنى بالعزف فى الهبوط إلى هناك

لقد عشت كالآلهة مرة واحدة

فلم تعد بى حاجة إلى شئ آخر (١)

ان إرادة هيلدرن فى هذه القصيدة تثبت أن الخلود فى العمل وفى الابداع، وإذا كانت الذات البشرية لا تشارك بشخصها فى هذا الخلود، فإن الأمل فى انقاذ ذلك الجزء النبيل فى الانسان من التدهور، أى العقل البشرى، يظل باقيا. لقد اختفت الصورة الخيالية القديمة للخلود وحلت محلها يوتوبيا الخلود التى تنتج نفسها من جديد، وتعبّر عن الوجود المستمر للانتاج العقلى البشرى وليس العقل الإلهى .

وإذا كان الموت هو سلب الوجود، فإن سرعة مجئ الموت هى التى تضيف على اللحظة قيمتها، كما أن لحظة الامتلاء والسعادة القصوى لن يوقفها الانسان - لفرط طموحه واتساع امله - أو يخاطبها على لسان فاوست "تريثى قليلا، فما أجملك" ، لأن من الممكن - مهما تصورناها ذروة الإمكان - أن تتكرر على الدوام فى صور لا تنفد جدتها ولا ينتهى تنوعها. وعلى الرغم من أن الانسان بطبيعته كائن متناهى لا يمكن ان يصل إلى المطلق، إلا انه لا يمكن ان يتوقف عى السعى إليه. وعنصر السعى إلى المطلق ما زال موجودا فى فاوست، فكل لحظة تشير إلى لحظات أخرى ممثلة، ونداء فاوست للحظة بالتريث والوقوف- فى نهاية القسم الثانى - ما هو إلا أمنية لنيل الخلود بوقف عجلة الزمان عن الدوران. لقد شعر فاوست وهو على وشك الموت أنه صار

Bloch: p. of H. V. III. p. 1164-1165.

(١)

بين الزمان وبين السرمدية، بين التناهي وبين اللانهاية، أنه يود لو أن عمله يخلد^(١).

توقفي اذن، فأنت رائعة الجمال

ان أثر ايامي على الأرض

لا يمكن ان يغيب في الدهور

وفي استشعار سابق بمثل هذه السعادة

فاني استمتع الآن بأسمى اللحظات^(٢)

وجد بلوخ اذن - مع فاوست جوته - اللحظة الممتلئة في العمل. ولكن كيف تتجلى هذه اللحظة في الزمان ؟ لقد تجلت في اليوتوبيات الاجتماعية التي ظهرت منذ بدايات التفكير اليوتوبى القديم والوسيط والحديث، فمنها ما كان أفكارا مجردة، ومنها ما خلق في آفاق الحلم وهجر الواقع . لكن لحظة الفعل الحقيقية لابد أن تتجلى في مجتمع انساني مازال يتصوره بلوخ ،مجتمع شيوعي اطلق عليه اسم "الوطن" أو "المجتمع الانساني".

(١) جوته : فاوست ، من مقدمة الترجمة العربية ص ٢٨٩.

(٢) المرجع السابق : النص المسرحي الثاني، ج ٣ من الترجمة العربية ص ٢٧٢.

بعد أن أقام بلوخ نسقه الفلسفى للأمل وأسس انثروبولوجيا وانطولوجيا ، حاول أن يبحث عن بذور الأمل فى التاريخ البشرى بأكمله وفى مظاهر الحضارة الإنسانية ، ومن ثم أخذ يبحث عن تجليات اللحظة الممتلئة فى التفكير اليوتوبى عبر التاريخ البشرى . فهل تجلى الأمل - بما ينطوى عليه من اكتشاف إمكانات ثورية كامنة فى الواقع الفعلى وقادرة على استشراف المستقبل - فيما يمكن تسميته باليوتوبيات التاريخية ، أى فى تاريخ التقنية والكشوف الجغرافية والفنون المختلفة من ناحية ، وفيما أبدعه الخيال البشرى وأطلق عليه اليوتوبيات الاجتماعية من ناحية أخرى ؟ قبل نتبع هذه التجليات اليوتوبية لأبد من التوقف قليلا عند المصطلح نفسه ، أى اليوتوبيا .

كان توماس مور أول من استخدم كلمة اليوتوبيا التى تعود إلى الأصل اليونانى من امتزاج كلمتى لا مكان no place والمكان الطيب Good place . وأصبح للكلمة فيما بعد معانى كثيرة غير التى استخدمها بها مور ، فصارت تطلق على كل إصلاح سياسى أو أية تصورات فلسفية مستقبلية ، أو حدوس علمية وفنية . ولكن اليوتوبيا تظل تصورا فلسفيا - مهما تنوعت أشكالها الأدبية والعملية - لمجتمعات مثالية يتحقق فيها الكمال بصفة عامة ، كما تتشد انسجام الإنسان مع نفسه ومع الآخرين ومع مجتمعه ، أى أن الفكر اليوتوبى معنى بالدرجة الأولى بخلق أفكار وتصورات للانسجام الاجتماعى (١).

وقد تنوعت الأشكال اليوتوبية فكانت صورا لمجتمعات خيالية مثالية يتحقق فيها الكمال أو تقترب منه ، وتم التعبير عنها فى أشكال أدبية مختلفة منها المقالة والقصة والرواية والقصيدة ، أو فى شكل نظريات سياسية تقدم صورة نظام سياسى نموذجى بمؤسساته المختلفة مع تصور كامل لكل تنظيمات الحياة (كما عند توماس مور) ، أو فى بعض النظريات فى فلسفة التاريخ (كما عند كوندورسيه) . ويلعب الخيال الدور الأكبر فى كل الأشكال اليوتوبية بدءا من جمهورية أفلاطون وانتهاء برويات الخيال العلمى . وإذا كان هناك عصور تاريخية تميزت بالطابع اليوتوبى أكثر من غيرها ، إلا أنه ليس صحيحا ما

Edwards , paul : (Editor) : Encyclopedia of philosophy . london , Collier (١)
Macmillan publisher 1970 . Article utopia V.8 p.212-213

يزعمه البعض - وبخاصة الماركسيون الرسميون - عن اختفاء التفكير اليوتوبى فى العصر الحديث والمعاصر . وها هو أوسكار وايلد يعترف بالتفكير اليوتوبى ويذهب إلى القول بأنه لا توجد خريطة للعالم مالم تنتظر بعين الاعتبار لدولة اليوتوبيا .^(١)

وإذا كانت كلمة اليوتوبيا لم تنشأ إلا فى القرن السادس عشر مع توماس مور ، فإن التفكير اليوتوبى نفسه قد نشأ مع بدايات التفكير البشرى ، بل يمكن القول - مع بلوخ - ان الحلم بحياة أفضل بدأ مع صرخة الجوع ، فكان هو الدافع الأول للتفكير اليوتوبى . ان الانسان المتخم بالشبع لا يصرخ ولا يجأ بالشكوى ، ومن لم يعان الجوع لا يمكنه الحلم برغيف الخبز . وكان الجوع هو الحافز على العمل ، فالطبيعة تمنحنا الهواء والتربة ، ولكن الانسان لا يستطيع أن يعيش على الهواء وحده، كما أن التربة تحتاج إلى الحرث والغرس ، والخبز لا ينمو فوق الاشجار إلا فى الأحلام والحكايات الخرافية ، لأن الواقع المادى يتطلب من الانسان الكدح والكد لإشباع جوعه . ولا يوجد محرك لصنع أو خلق مشروع يوتوبى يفوق فى قوته قوة الاحتياج ، ولهذا كانت الأفكار والأحلام والخيالات اليوتوبية استجابة للحاجات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات البشرية على مر العصور . وتكمن أصول التفكير اليوتوبى فى الاساطير والحكايات القديمة عن جنة عدن أو غيرها ، إذ تصور هذه القصص الموروثة الانسجام المطلق والسعادة الفطرية التى كان يحيا فى ظلها البشر الأولون ، وبقي حينهم الدائم إلى استعادة هذه العصور الذهبية .

ويتطور التاريخ البشرى أيضا من منظور يوتوبى ، فكل ما فى العالم يدل على الغاية اليوتوبية وهى هدف التاريخ ، ولا يخلو تاريخ العلوم والفنون والكشوف الجغرافية من آثار النزعة اليوتوبية . فلم تكن لهذه العلوم والفنون أن تتطور لولا ما تضمنته من أمل فى الجديد والأفضل ، أى بمعنى آخر لولا ما كان فيها من عنصر يوتوبى يلقى الضوء على إمكانات الواقع الكامنة ليظهرها إلى النور . فما هى إذن تلك الإمكانيات الكامنة فى هذا العنصر اليوتوبى فيما أبدعته الحضارة البشرية من خيالات وتصورات مختلفة للأشكال اليوتوبية

التاريخية التى ظهرت فى شكل يوتوبيات للتقنية ، وأخرى للجغرافيا أو الكشف الجغرافية ، وأخيرا فى الأشكال اليوتوبية فى تاريخ العمارة والفنون ؟ ومن الطبيعى إن يكون عرض هذه اليوتوبيات من تلك الزاوية التى يبرق فيها شعاع الأمل الذى يستشرف الجديد القادم فى المستقبل وسيكون الحكم عليها بقدر ما تحمل من أمل .

أولا : التجلى اليوتوبى فى تاريخ التقنية :

" الحاجة أم الاختراع " أثبت بلوخ صدق هذه المقولة بأن تتبع فكرة الاختراع أو الابتكار منذ بداية الخليقة ، وهى الفكرة التى تولدت من الحاجة . وقد استطاع الإنسان أن يحتفظ بوجوده وبقائه بفضل العمل والتخطيط لشيء أفضل ، ولو لم يسلح الإنسان البدائى نفسه أمام الذئاب لكان الجنس البشرى قد انتهى وحكم عليه بالفناء . فالحاجة إلى المحافظة على الوجود أو البقاء جعلت كل ما على ظهر الأرض يحتذى من العراء فى شيء ما يصنعه أو يبتكره : بنى العصفور العش ، وصنع الحيوان العرين ، وبنى الإنسان الكهف الخشبى أو الحجرى ، وأشعل النار لينضج طعامه ، واخترع الأدوات ليلبى احتياجاته اليومية.(١).

١ - التقنية القديمة : بدأت التقنية فى العصر اليونانى مع الميثولوجيا ، وبخاصة فى أسطورة بروميثيوس سارق النار من الآلهة ليعطيها للإنسان مانحا إياه سر التقنية ، ومضيا له الطريق بالعقل الذى كان نقطة انطلاق لكل التغيرات المادية المستحدثة . وتوسط هذا العقل بين الذات البشرية المقهورة وبين الطبيعة التى فرضت سلطان الضرورة العمياء على الإنسان ، وظلت أسطورة بروميثيوس فى تاريخ الفكر البشرى رمزا للتمرد ، ورغبة وأملا فى التحرر من سيطرة الطبيعة . وتوسطت الطاقة - التى منحها بروميثيوس للبشر - لتحول الإنسان المقهور إلى إنسان صانع أو فاعل يتحد مع الطبيعة الكونية .

ولم يكن للاختراع أو الابتكار أن يتم لو لم يتمتع الإنسان بمخيلة خصبة و خيال خلاق ، وحتى عندما عجزت قدرات الإنسان العلمية والمادية - فى

العصور القديمة والوسيطه - عن اختراع أشياء عينية لتحقيق حياة أفضل ، لم تعجز مخيلته عن اختراعها فى الخيال ، وهذا ما تؤكده آداب الشعوب التى حاولت بالخيال - على أقل تقدير - تخطى حدود المكان والزمان لرسم صورة مفعمة بالأمانى لحياة إنسانية أفضل . كما تؤكده الحكايات الخرافية Fairy tales التى استخدمت الأساليب السحرية فى تلبية الاحتياجات البشرية . ففى هذه الحكايات لعبت المخيلة دورا كبيرا فى رسم صور خيالية لاختراعات تقنية توسطت بين ما هو موجود وبين ما تحلم البشرية بوجوده بحيث جعلت المستحيل ممكنا ولو على مستوى الخيال . ونجد أمثلة من هذه الحكايات فى التراث الشعبى العربى ، لاسيما فى حكايات ألف ليلة وليلة مثل علاء الدين والمصباح السحرى ، وفى التراث الألمانى نجد اختراع المائدة السحرية فى حكايات الأخوين جريم Grimm ، والصفارة الفضية السحرية فى حكايات هاوف Hauf الفنية التى تتفد لصاحبها ما يريد بالسحر . كذلك نجد أمثلة لها فى الحكايات الخرافية التى اخترعت البساط السحرى الذى يطير يصاحبه إلى حيث يشاء ووقتما يشاء ، إلى جانب العديد من الحكايات التى وردت فى آداب الشعوب المختلفة. (١) مثل هذه الأشياء السحرية فى الحكايات الخرافية مزجت العقل بالخيال وقدمت صورا تقنية خيالية ، بحيث يمكن القول بأن السحر فى هذه الحكايات هو التقنية فى ثوبها القديم ، وترجع قيمة هذه الحكايات إلى إنها تمثل مستقبل القدرة البشرية .

فى عصر النهضة تحول السحر الذى لعب دورا هاما فى الحكايات الخرافية إلى سحر من نوع مختلف ، إذ ارتبطت الكيمياء بالسيمياء (٢) ، واستخدم السحر والتنجيم لفك رموز الطبيعة . ويتصدر باراسلس (١٤٩٣ - ١٥٤١) ، الطبيب والفيلسوف ، العصر الذى اختلطت فيه الكيمياء والسيمياء لدرجة يستحيل معها فصل أحدهما عن الآخر . ولكن السيمياء عنده لا تعنى فقط

(١) انظر العديد من هذه الحكايات فى . 629 : 627 . p. II . V . of H . Bloch)

(٢) Alchemy ، هى السيمياء بالمعنى القديم المعروف فى العصور الوسطى وأوئل عصر النهضة وتعنى استخلاص القوة السحرية الكامنة فى المادة ، وقد أهتمت بتحضير ما يسمى بحجر الفلاسفة واكسر الحياة باستخدام السحر وإضافة المواد الكيميائية ، والتأثير على الطبيعة بالطاقات الروحية ، وتحويل المعادن إلى ذهب ، واستخلاص الذهب من المعادن ، ولذلك اختلطت الكيمياء بالسيمياء . (c.f. Bloch: p . of H . V . II p. 634)

استخلاص الذهب من المعادن الخسيسة ، بل تعنى أيضا بالنسبة للإنسان - أو العالم الصغير - صحة الجسد ، كما تعنى بالنسبة للكون - أو العالم الكبير - استخلاص النور الأصلي . وتقوم فلسفة باراسلس على الفكرة الأساسية للتوافق بين العالم الداخلى (الميكروكوزم) والعالم الخارجى (الماكروكوزم) ، لأن الداخلى ليس بإمكانه أن يعرف الطبيعة ، والطبيعة ليس بإمكانها أن تعرف نفسها إلا إذا كان الذى يعرف سليما غير مريض . ومصطلح " المرض " لا يفهم هنا بالمعنى الطبى حصرا ، بل يشير إلى أن الإنسان يجب أن لا يكون مغرورا ممتلئا بذاته ، ولا يحبس نفسه فى قفص فرديته . إن الطبيب ينطق هنا بلسان الفيلسوف فى قوله : يجب على الإنسان أن يسترجع صحته بأن يمثل لمعرفة للطبيعة ، كما يجب عليه أن يتوج معرفته للطبيعة بأن يعيد لها صحتها وهكذا تظهر مقولة جديدة تماما ، هى مقولة الشفاء - الذاتى للعالم ^(١).

هكذا يرى باراسلس أن المرض ليس مجرد خلل وإنما هو نقيضة أيضا أو " لا - كمال " . ويتجه الإنسان - بوصفه أكبر مشروع فى الخليقة - ليقود الأشياء بتحسينه لها نحو مآلها فى الطبيعة . هذا هو الميلاد الجديد الفاعل ، النهضة النشيطة : فالإنسان المخترع " يفعل " على الطبيعة ، ينطق كلمة " ليكن " معطيا إياها شكلا سحرى . وعلى السحر والسيماء والتنجيم أن تفك رموز الطبيعة - فسيماء باراسلس ما هى إلا صور رمزية فى الطبيعة وبإمكان الإنسان أن يسهم فى تفتحها ، أى بإمكانه أن يقود العالم نحو جوهره . وبالسحر - بوصفه الشكل الأقدم للتقنية - يتم تحويل العالم ، والطبيب يدعو الفيلسوف لخلق إنسان أكمل من الذى خلقه سيد العالم . وللوصول إلى ذلك يجب على الإنسان أن يتسلح بجرأة قصوى ، وأن يقتنع بالعظمة الفائقة لذكائه الخلاق ، هذا الذكاء المبدع يدعوه باراسلس " التخيل " أو الخيال " وهو القوة المتفائلة " ^(٢).

ثم تأتى سيمياء ياكوب بوهمه (١٥٧٥ - ١٦٢٤) لتتظر للطبيعة نظرة كيفية ، فى رؤية تتعارض بشكل ساذج مع العلم الطبيعى الميكانيكى . لقد قدم بوهمه وصفا تفصيليا لواقع الحياة الطبيعية ، فحدد لها سبع قوى هى بمثابة

(١) بلوخ : فلسفة عصر النهضة . الترجمة العربية ص ٧٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٧٨ - ٧٩ .

كيفية أو أشكال وجودية ديناميكية تدور حول نفسها فى العالم ، أو بالأحرى هى التى تؤلف العالم فى صيرورة مستمرة ، وهذا يفترض بالضرورة أن الخلق لم يتم دفعة واحدة ، بل يتجدد فى كل لحظة ، والقوة الأولى هى الحموضة أو العنصر القابض ، ينضم إليه العنصر المحرض أو القوة الثانية وهى الحركة ، والقوة الثالثة ، وهى سلبية فى جوهرها ، هى القلق أو النار المضطربة تحت الرماد ، أو هى الكبريت الذى مازالت النار راقدة فى أعماقه. ^(١) ويسمى بوهمه القوى الأساسية الثلاث للواقع الطبيعى بالمصطلح السيميائى - الكيميائى المستعمل آنذاك : "سالنتر". ^(٢) من هذه القوى الثلاث تأتى القوة أو الكيفية الرابعة وهى النار المندفعة ، وهى تعين من تعينات الطبيعة يظهر فى شكلين مختلفين ، أحدهما مظلم سلبى يتمثل فى نار الغضب التى تعبر عن نفسها فى شكل مدمر كإعصار أو صاعقة أو حريق وتسبب الدمار والفرع ، والشكل الآخر إيجابى ، فهذه النار ذاتها هى التى تولد الحرارة والنور . إنها هى نار الموقد التى تجمع البشر ، وهى التى تدفىء الكون وتضىء كل شىء ، وهى الشمس التى تحمل إلينا الربيع وتجعل الحياة تتفتح . إذن فالنار هى التى تلد القوة الخامسة وهى الضوء . ويتبع الضوء قوة أساسية سادسة هى الصوت الذى يرافق الضوء دائما ، ومع الصوت تولد الكلمة التى تسهل الاتفاق والتفاهم ، ومع نهاية هذه الولادات الست يبرز الكيف السابع وهى الجسمية ، أى الطبيعة المشكلة فى جملتها وتامها . وهو الامتلاء لكل الكيفيات السبع وما يسمى بالخلق أو الخليفة ^(٣).

(١) المرجع السابق : ص ٨٩ .

(٢) Salniter : السالنتير ، كلمة مشتقة من اليونانية البيزنطية Salonitron وتعنى ملح البارود أو الحامض الازوتى الذى كان يستخدم فى العصر البيزنطى لاستخراج الذهب من المعادن المختلط بها . ومن المرجح أن للكلمة أصلا أقدم من أصلها البيزنطى ، فهى تعود إلى البابلية القديمة التى كانت تطلق اسم nitriu على نوع من الرماد . وإذا كان هذا الاشتقاق اللغوى صحيحا ، يكون الأغريق قد استعاروا الكلمة من البابليين قبل أن ينقلوها إلى الرومان . (انظر المرجع السابق ص ٩٠) .

(٣) المرجع السابق : ٩٠ - ٩١ .

٢- التقنية الحديثة : فى القرنين السابع عشر والثامن عشر نشأت فى

أوروبا الجمعيات السرية ^(١) (مثل جمعية الصليب الوردى Rosenkreutz والماسونية) التى زعمت انها تملك معرفة سرية بالطبيعة والدين . ومن المعروف أن العلم فى القرن السابع عشر والثامن عشر كان لا يزال تابعاً للعقيدة الدينية ، ولم يتحرر من أسرار الدين إلا فى القرن التاسع عشر حتى انفصل كل منهما عن الآخر بشكل نهائى فى القرن العشرين . وفى القرن الثامن عشر انتشرت المذاهب المادية الآلية التى نظرت إلى الإنسان على أنه آله ، كما أن اختراع الساعة كان له أثر على الإحساس بالزمن فى بدايات المجتمع الصناعى الأول ، وارتبطت النزعة المادية الآلية بتأسيس المنهج العلمى الرياضى فى تفسير العالم مما انعكس على التفسير الآلى للإنسان ، وتصور العالم والجنس البشرى بوصفهما آلة دقيقة تحكم قوانينها الحتمية العلمية ، ولعل أكثر من عبر عن هذا الاتجاه هو الفيلسوف المادى الفرنسى لاميترى La Mettrie (١٧٠٩ - ١٧٥١) الذى تبنى المادية الآلية المتطرفة واعتبر الإنسان آلة حتى أن أشهر كتبه يحمل هذا العنوان " الإنسان الآلة " عام ١٧٤٨ .

ظلت يوتوبيا التقنية أسيرة الميثولوجيا والسحر والسيماى والتنجيم والاهتمام بأوضاع الكواكب والنجوم لحظة تحويل المعادن أو صنع الذهب ... الخ . حتى إن يوتوبيا توماس مور الليبرالية كان بها إشارات خفية لهذه السيمياء . كما لم تخل يوتوبيا كامبانيلا من أسر علم التنجيم ، على الرغم من أنها قدمت تصورا لاختراعات علمية عديدة اهتمت بها القرون التالية لها . ومع فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) بدأت دراسة خاصة ليوتوبيا من نوع جديد لم يكن معروفا فى زمنه وهى " يوتوبيا التقنية " ، وتحررت التقنية من أسرها السحرى ، إذ نبذ

(١) كان لهذه الجمعيات أصول فى القرن الخامس عشر استخدمت السيمياء السحرية ، أو ما يمكن أن يسمى بالتقنية السحرية السائدة فى ذلك العصر . وأشهر الكتب التى عرفت عن هذه الجمعيات هو كتاب " زفاف سيمائى لجمعية الصليب الوردى المسيحية عام ١٤٥٩ " وهو الكتاب الأساسى الذى صدر عام ١٦١٦ لاندرياس

(وهو شاعر من شفاين ، ورحل كنيسة يوتوبى ولد عام ١٣٨٨ ورحل الى الشرق وهو شاب وبدأ الاشتغال بالعلوم السرية وتحويل المعادن) ويلور الكتاب حول حفل زفاف للمعادن وتحويلها فى رواج ملكى ، والعرس هى السيمياء ، والمندعرون هم فرسان الحجر الذهبى ، ويتم الزفاف فى سبعة أيام تمثل المراحل السبع للعمليات الكيميائية اللازمة لتحويل المعادن . . (c.f. Bloch : p. of H. V. II. p. 634 - 635)

يكون السيمياء وعارض المنهج الاستنباطي ، ووضع المنهج الاستقرائي ، ودعا إلى التجربة في كتابه " الاورجانون الجديد " عام ١٦٢٠ . وكانت " اطلنطا الجديدة Nova Atlantis أول يوتبيا للتقنية أطلق عليها بلوخ اسم " مختبر يوتوبي " فاقت في خيالها ما جاء في الحكايات الخرافية ، وتميزت عن غيرها من يوتوبيات اجتماعية متخلفة في مستواها التقني . وقد تميزت يوتبيا بكون أيضا بالتفاؤل فكتفت عن إمكانات هائلة للتطور التقني ، حتى لتعد أول يوتبيا اهتمت بالإنتاج التقني من أجل حياة أفضل ، ومجدت الاختراع والاكتشاف .

وظلت " اطلنطا الجديدة " زمنا طويلا هي الكتاب الوحيد في قصص الخيال العلمي Science fiction وهي عبارة عن جزيرة سعيدة نائية أطلق عليها اسم " بنسالم " ، انزل أهلها عن العالم ولم يصلها إلا من ضل سبيله من الرحالة . أقام العلماء من أهل الجزيرة " دار سليمان " على نمط " هيكل سليمان " كما ورد في التوراة لتنظيم البحث العلمي والاكتشاف والاهتمام بما يمكن تسميته بفن الاختراع بحيث يمكن أن يطلق على هذه الدار مصطلح أكثر دنيوية وهو " جامعة تقنية " ، فما حققه سليمان بالمعجزات حققه أهل الجزيرة بالعلم - وفي هذه المؤسسة التقنية واليوتوبية الأسطورية تصنع أشياء مذهشة ، فهي تضم معهدا لعلوم توليد النباتات أي زراعة أنواع مختلفة من النباتات والفواكه في المناطق الحارة ، ومركزا علميا لتربية الحيوانات وتهجينها ، ويمارس العلماء التشريح في هذا المركز ، كما أن هناك فرعا للبيوكيمياء (الكيمياء الحيوية) لفحص نوعية الأطعمة واللحوم . واخترع العلماء محركا ، وقدموا وصفا للآلة البخارية والميكروسكوب والتلسكوب والميكروفون، وتخيل علماء أهل الجزيرة فكرة التليفون بوصف شبكة أنابيب تحت الأرض خاضعة لضغط هوائي يسهل انتشار الصوت .^(١)

اهتم ببيكون بأن يطوع العالم الخارجي لما تتطلبه الحاجات البشرية عن طريق الاختراعات، وفلسفته في ذلك تتلخص في هذه الحكمة : السيطرة على الطبيعة أو قهرها بالطاعة . وقد اقتضت هذه الحكمة معرفة كاملة بالقوانين

(١) بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، الترجمة العربية ر ص ١٠٩ .

الطبيعية واستغلالها أو ما يسمى بتطبيع الطبيعة^(١) ومعرفة أهل " اطنطا الجديدة " بالطبيعة وتطويعها تستهدف الإنسان ، فكل شىء فى هذه الجزيرة صنع من أجل الإنسان وتوفير حياة أفضل له ، التقنية هنا مسخرة لبناء " عصر الإنسان " ولم تجلب عليه الكوارث التى ستظهر فى عصور متأخرة . ولقد وضعت " اطنطا الجديدة " معالم الطريق ، وإذا لم يكن سيكون نفسه فاتحا فى هذا المجال ، إلا أنه كان منقبا ورائدا مستطلعا يسجل الأماكن التى سيكون ممكنا ذات يوم احتلالها . قرأ بكون واقع عصره ودرسه بالعلم - وليس بالسحر أو التنجيم - فاستطاع ان يستخرج إمكاناته الكامنة التى يمكن تحقيقها فى المستقبل . ويتميز بكون بأن الحقيقة التى يسعى إليها ليست من أجل ذاتها ولا من أجل غايات تأملية ، لأن مفتاح المعرفة هو أداة تحسين العالم ، وتحقيق مملكة البشر ، على نحو ما وضع باراسلس المعرفة فى خدمة الشفاء ، وكما صار الفردوس دنيويا " مملكة بشرية " عند ياكوب بوهمه وغيره ممن جعلوا من الأرض مكانا أفضل للإقامة^(٢).

عندما ظهرت " اطنطا الجديدة " ظهرت فى نفس الوقت " مدينة الشمس Civitas Solis " لتوماسو كامبانيلا (١٥٦٨ - ١٦٣٩) . وفى الجانب التقنى من هذه اليوتوبيا امتدح كامبانيلا فى مدينته النهضة العلمية ، ودعا إلى إثراء الاكتشافات العلمية والاختراعات ، وقد كان لأهل مدينته اختراعات تجاوزت النهضة الأوروبية فى ذلك الحين ، إذ ابتكروا فن الطيران بدون أجنحة ، واخترعوا منظارا لاكتشاف كواكب كانت مجهولة فى عصرهم ، وصنعوا سفنا تطوف البحار بدون مجاديف ولا أشعة بل بفضل مراوح وعجلات ميكانيكية الحركة. وتميز كامبانيلا بحدس يوتوبى أضيف على تقنيته رؤية مستقبلية ، وحقق التقدم العلمى والثورة الصناعية بعض رسوم اليوتوبيا التقنية كما تخيلها كامبانيلا ، لا باعتبارها تنبؤات صادقة ، بل من حيث هى صور الأمس المرجوة^(٣).

Bloch : p . of H . VII , p . 657 .

(١)

(٢) بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، ص ١١١ .

(٣) عبد العزيز ليب : الايطويا والايطوبيات ، الكلمة والاصناف والدلالات ، القاهرة ، مجلة فصول ، المجلد

السابع ، ابريل - سبتمبر ١٩٨٧ ، ص ١٠٩ - ١١٠

وعلى الرغم من أن كامبانيا لا قدم في " مدينة الشمس " بعض الاختراعات العلمية السابقة لعصرها ، إلا أنه لم يكن له عقل سيكون المفعم بالقوة . فيوتوبيا لا تنطلق في الطبيعة الموجودة ، بينما تنطلق اطلنطا الجديدة " إلى ما وراء الطبيعة وتتسم بالتناؤل التقنى ، على العكس من يوتوبيا كامبانيا التي يحكمها نظام صارم وثابت كوضع الكواكب الثابتة .إنها تقوم على علم التجيم ، فكل شئ يجب ان يوجد فى موقعه ، وكل شئ محدد من أعلى ومحكم فى موضعه طبقاً لمواضع النجوم . وهى يوتوبيا لا تسمح بأى قدر من الحرية ، بل لم تستطع أن تتحرر من أسر " العلوم السرية " التي سادت العصر الوسيط وبداية عصر النهضة فوكت فى أسر التجيم والسحر إلى حد كبير .

وجاء القرن السابع عشر ليكسب الطبيعة صورة جديدة - بعد أن توجهها بيبكون ملكة للعلوم - صورة لم تنظر للطبيعة ككائن حى وإنما كآلة أو ماكينة أو ساعة ، مصداقاً لقول عالم الكيمياء الفيلسوف روبرت بويل إن الطبيعة أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة فى ستراسبورج حيث صنع كل شئ بمهارة ... وتؤدى الساعة دورها المرسوم بفضل تصميمها العام والمبدئى الذى وضع للآلة برمتها (١) فى هذا القرن انتهت النظرة الغائية وسادت النظرة الآلية للطبيعة التي نظر إليها نظرة جديدة ، وهى أنها ذات تكوين رياضى عندما قال جاليليو : الطبيعة مكتوبة فى هذا الكتاب الكبير ، أعنى الكون ، وهى أمامنا على الدوام نستطيع ان نحملق فيها . ولكن الكتاب لن يفهم إلا إذا عرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب ، وقرأ الحروف التي كتبت بها . فهو مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه هى المثلثات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسية ، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب ، فغيرها سنتخطب فى مناهات الظلمة (٢).

ولكن قوانين العلم الطبيعى الميكانيكى الذى يتصف بالآلية لم ترتبط بعلاقة جدلية مع البناء التحتى للمجتمع ، لأن الميكانيكا الكلاسيكية لا تسمح بالتناقض

(١) ورد النص في كتاب فرانكلين - ل - باومر - الفكر الأوربي الحديث (القرن السابع عشر) ترجمة د . أحمد حمدى محمود القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٧ - ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٦٠ .

بل إنها قدمت - على لسان صاحبها جاليليو - تصورا ثنائيا للطبيعة يقوم على التفرقة بين الخصائص الكمية والخصائص النوعية للأشياء . الأولى تختص بمجال العلم ، والثانية بالميتافيزيقيا مما كان له أثره على التفكير الفلسفي في بدايات العصر الحديث ، فجاء ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) بتفرقة المشهورة بين العقل والمادة ، وجاء كانط من بعده ليقول بالنومينا والفينومينا . وهكذا اختفى مفهوم الطبيعة الذي قدمه جوردانو برونو ويكون نفسه . وجاء جاليليو وديكارت وكانط ليتحدوا في فكرة إن ما ينتج بالطريقة الرياضية هو فقط ما يمكن التعرف عليه ، وما يفهم بشكل ميكانيكي هو فقط المفهوم علميا . ولكن إذا نظرنا إلى السكر كسلعة مجردة وجدناه مختلفا اختلافا كليا عن حقيقة السكر . ومن هنا نشأت - في رأى بلوخ - التقنية البرجوازية التي أقامت علاقتها مع السلعة الخالصة ومقدار ما تحققه من ربح لأن الاقتصاد البرجوازي - كما يقول برشت في مسرحية " الإنسان الطيب في سنشوان " - لا يهتم بالأرز بل بسعره . إنها علاقة اغتربت منذ البداية عن قوى الطبيعة التي تعمل بفاعلية من الخارج . وأهملت هذه التقنية حقيقة أساسية هي أنه لا بد للإنسان ان يعرف الطبيعة معرفة كاملة لكي يروضها ويجعلها تخدم إرادته . ^(١) وعندما ابتعد العلم الطبيعي عن هندسة اقليدس وبدأ ما يسمى بتفكك - النظام de - Organization بدأت تبتعد " الذات " الإنسانية عن " الذات " الطبيعية . وبدت الطبيعة أكثر ابتعادا عن الإنسان الذي سيطر عليه الشعور بأنه غير منسجم أو متناغم مع الطبيعة ، وبدأ يشعر حيا لها بالرهبة والعظمة والتوقير وأنها تتحدى عقله وخياله . واستفحل هذا الشعور بالاغتراب بحيث بدت الطبيعة مفرغة من المعنى الإنساني ، وفقدت الذات الإنسانية اتصالها بالطبيعة .

لأسباب السابقة لم تعد التقنية تتوسط بين الذات من ناحية والموضوع من ناحية أخرى ، أي لم تتحول " الأشياء " في ذاتها " إلى " أشياء لنا " وبذلك لم تصبح التقنية عينية ، لأن هذه الأخيرة - أي التقنية - لا يمكن لها أن تستغنى عن معطيات الطبيعة للأسباب الآتية : لا يمكن ان نسقط من حسابنا ما تمنحه الطبيعة للتقنية من مواد أولية أو مواد خام استخدمها الإنسان في الكيمياء

Bloch : p. of H . V . II , P . 667 .

(١)

الصناعية لاستحداث مواد جديدة أخرى أو استخلاصها بشكل مختلف (كتنصنيع البترول من الفحم .. إلى آخر ما تنتجه الكيمياء الصناعية) أو إحداث تطور سريع على المواد الخام التي تمر بحالة من التطور الطبيعي البطيء ، وذلك بعد أن هجرت الكيمياء الصناعية قوانين الميكانيكا الكلاسيكية . ولا يمكن ان نسقط من حسابنا أيضا قوانين الطبيعة التي أثبتت كل النظريات العلمية ان لها سمة موضوعية كانت عوناً للقوانين الاقتصادية ، وأنه مهما تغيرت الظروف الاقتصادية فلا يمكن لها القفز فوق هذه القوانين ولا تخطيها . وعلى الرغم من أن هذه القوانين ضرورية وحتمية وخارجة عن إرادة الذات البشرية بل وممتدة أمامها ، وعلى الرغم أيضا من أن هذه القوانين على جانب كبير من الفعالية ، إلا أن البشرية لا تتحول إلى عبد لها ، بل تتوسطها وتتفاعل معها لترفع الاغتراب بين الذات والموضوع^(١).

نظر الفكر البرجوازي إلى هذه القوانين على أنها ضرورة خارجية غير متوسطة مع العامل الذاتي بل تعمل ضدها ، فنشأ العداء للضرورة وللممكن وللقوانين الموضوعية بصفة عامة ، وهكذا ظهرت الضرورة أو الحتمية للوعي البرجوازي المجرد الذي بقي وعيا مغتربا . وهذا على عكس ما نجده في الفكر الماركسي الذي فسر قوانين العلم ، سواء كانت قوانين العلم الطبيعي أو قوانين الاقتصاد السياسي ، بوصفها ضرورة موضوعية تؤثر على إرادة الكائنات البشرية بحيث يمكنهم أن يكتشفوا ويتعرفوا ويبحثوا ويأخذوا بها في سلوكهم ويستغلوها في منفعة المجتمع . وهذا ما عبر عنه انجلز بقوله : لا تكمن الحرية في الاستقلال الحالم عن قوانين الطبيعة ، بل في التعرف على هذه القوانين ، وفي الإمكان المتاح لجعلها تعمل بفاعلية طبقا لخطة ومن أجل أهداف محددة^(٢). هنا بدايه فقره جديدة وتسير بصيرة هيكل في هذا الاتجاه ، على الرغم من عدائه الذي لا ينكر للطبيعة ورفضه للحركة الداخلية للطبيعة ، إلا أنه فهم على وجه الدقة التحكم في قوانين الطبيعة عن طريق الدهاء : تحولت هذه السلبية إلى ايجابية ... حيث أن فاعلية الطبيعة نفسها وانتظامها الذي يشبه انتظام الساعة

Ibid . p 668 .

(١)

Ibid . p . 669 .

(٢)

يتدخل الإنسان ويحملهما دهاؤه على تحقيق أشياء مختلفة عما كانت تريده الطبيعة نفسها بحيث تستحيل أعمالها العمياء إلى أعمال هادفة أى إلى عكس ما كانت تريده الطبيعة ^(١) فالطبيعة بالنسبة لهيجل عمياء ، والإنسان يتوسط لكى يقودها. وتعتبر فلسفة هيجل فى النص السابق عن فلسفة الأنا والسيطرة المطلقة وتسخير كل شىء للأنا البشرية وتتفق عبارة شيللر التى تقول " مباركة هى قوى الطبيعة إذا أحسن الإنسان توجيهها " تتفق هذه العبارة مع نص هيجل السابق وتفهم فى نطاق المنفعة المستمرة من الطبيعة . والواقع إن كلا من شيللر وهيجل يعبران فى هذه النقطة عن وجهة النظر الرأسمالية ، وأن التصور الرأسمالى للتقنية فى مجموعها يمثل السيطرة أكثر مما يمثل المودة التى عبر عنها جوته فى فلوست مستلهما عصر النهضة : " أيها الروح الجليل ، لقد وهبتى كل شىء ، أجل كل ما طلبت ، فليس سدى انك وأنت فى النار وليت وجهك نحوى " ففى أبيات جوته هذه يعبر عن ثقته المطلقة فى الطبيعة التى تدبر له وجهها كصديق ، على العكس مما عبرت عنه عبارة هيجل السابقة التى تمثل فكرة استعمارية إلى حد كبير ^(٢).

إن تدخل الذات البشرية فى عالم الصيرورة واختراقها لعالم الضرورة الذى تفرضه قوانين الطبيعة لهو من الأمور الأساسية والملموسة التى يمكن اقتفاء آثارها فى العالم الخارجى ، وذلك كما قال ليوناردو دافنشى وعبر فى لوحاته : "أن قوانين الطبيعة تفرض على الرسام أن يدمج نفسه داخل روح الطبيعة ويجعل من نفسه وسيطا بين الطبيعة والفن " وكما عبر ماركس أيضا عن هذا المعنى نفسه فى كتاب العائلة المقدسة : " بين الصفات الملازمة للمادة تعتبر الحركة هى أهم هذه الصفات وأشدها تميزا ، وليس المقصود هو الحركة الآلية أو الرياضية ، وإنما المقصود هو النزوع والروح الحية والتوتر وعذاب المادة على حد تعبير ياكوب بوهمه " لذلك ظلت المشكلة الأكثر إلحاحا فى العصر البرجوازى هى مشكلة الاتصال بين الذات الإنسانية المبدعة للتقنية وبين الطبيعة التى تملك معطيات التقنية ، كما ظلت التقنية فى العصور البرجوازية تعتمد فحسب على استغلال قوى الطبيعة ، ولم تعتمد على إقامة علاقة بين

Ibid . p . 669 - 670 .

(١) ورد نص هيجل فى

Ibid : p . 670 .

(٢)

الكائنات البشرية والمادة العينية المستغلة ، إن بروميثيوس عندما سرق النار من الآلهة ليمنحها للبشر ، قد سرق معها الحكمة الطبيعية أيضا . واكتسبت التقنية جذورا جديدة فى إنتاج صناعى للمواد الأولية ، أى أنها اقتحمت وتوسّطت نظام الطبيعة أو نسقها لتطوره^(١).

إن الأشياء قابلة للتغيير لا فى ظاهرها فقط ، بل من جذورها أيضا . وكل تقنية تتطلب إرادة التغيير ، لأن الظاهرة - رغم وجودها الموضوعى المعترف به - تظل بدون تدخل الذات غير مرتبطة بالإنسان وغريبة عنه ، أى تظل ظاهرة بدون ذات . فالذات مفعّدة فى التفكير الكمى والميكانيكا الكلاسيكية ، أما فى الميكانيكا القائمة على الهندسات اللا اقليدية فقد أصبحت ترابطا حرا لقوانين ذات طابع نسبى . ولقد أقام كانط الترابط الفيزيائى للقوانين على الذات المتعالية على نحو ما فعل مع كل ترابط آخر كما جاء فى عبارته المشهورة فى نقد العقل الخالص " إن الأنا أفكر يجب أن تكون قادرة على مصاحبة جميع تمثلاتى " . وهذا بطبيعة الحال لا يدخل الذات فى آليات الطبيعة بل تبقى الذات عاجزة أمام التصورات الميكانيكية عن الطبيعة . هى حسب التعريف متعالية على الطبيعة وليست ملتزمة بها التحام ذات تجريبية عضوية بالذات الطبيعة . ويرجع هذا إلى إيمان كانط بأن نسق نيوتن الذى تحكمه الآلية الصارمة هو نسق موضوعى تام ، وإن القوانين الطبيعية ومقولاتها الأساسية كالعالية موجودة فى العقل بشكل قبلى^(٢) والعلماء لا يكتشفون فى الطبيعة إلا ما سبق ان وجده العقل فى نفسه كما أوضح كانط هذا فى مقدمته للطبعة الثانية لكتابه " نقد العقل الخالص " .

وظلت الذات البشرية مغتربة عن الذات الطبيعية حتى اكتشفت الماركسية - فى رأى بلوخ - الذات التاريخية فى الإنسان العامل . وأضفت الإرادة بمفهومها الماركسى " الذات " على الصيرورة الطبيعية ، فتوسّطت الكائنات البشرية مع هذه الذات ، كما توسّطت الذات مع الكائنات البشرية ، وأخيرا توسّطت هذه الذات مع نفسها ، إن الإرادة التى تكمن فى كل بناء فيزيائى - تقنى تتطلب ذاتا اجتماعية وراءها ، وذاتا أمامها تتوسط معها . فالذات الأولى

Ibid : p . 671 .

(١)

Ibid : p . 672 .

(٢)

بوصفها قوة إنسانية لا يمكنها أن تكون مؤثرة بشكل كاف ، ولا يمكن للذات الثانية بوصفها الطبيعة المطبوعة أن تتوسط بشكل كاف . ولكى تتحقق اليوتوبيا فلا بد للذات البشرية أن تشارك الذات الطبيعية وتتحالف معها من أجل إنتاج تقنية عينية ، فالذات البشرية داخلها قوة هائلة لم تتفجر بعد ، وهذه القوة التى تسمى بالإرادة يطلق عليها بلوخ اسم " إليكترون الذات البشرية " . لكن السؤال الآن : كيف تتطلق الإرادة من مكمنها لتعمل فى التاريخ ، وهل تصيب هدفها دائما ؟ لابد للإجابة على هذا السؤال من تتبع الإرادة البشرية طوال تاريخها ، ف نموذج الإرادة الأوربية هى إرادة القوة العسكرية الإسبرطية أى فى الانضباط والطاعة وسلطة الإرادة القادرة على القتال . غير ان هذه الإرادة لا تخرج عن كونها لم تعرف التوسط ، ولذلك لم تكن إرادة حرة تفعل ما تمليه عليها الحرية ، بل إرادة عمياء تنصاع وهى معصوبة العينين لتحقيق الهدف الذى تؤمن به ، وإرادة متعصبة لم تر الحد الأوسط للأشياء ، وكل ما يخالفها الرأى أو الهدف فهو عدو لها . وتسبب هذا الشكل المجرد من أشكال الإرادة فى ايجاد كائنات بشرية هى بمثابة آلات الإرادة ، كائنات لا تعبر عن إرادتها الخاصة بقدر ما تنفذ إرادة الهدف الذى تؤمن به طبقا لشعار " إن لم تكن معنا فأنت ضدنا " وهو الشعار الذى قسم العالم إلى مملكتين: مملكة المسيح ، ومملكة الشيطان^(١).

ويؤكد بلوخ إن الطبيعة ليست شيئا عتيقا من الماضى ولا يصح أن نفرس إنتاجها من خلال الماضى الذى يكرر نفسه باستمرار ، وان علينا أن ندرك التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى فى علاقتهما التى لا تنفصم ، ولا ننصوّر أن تجلى الطبيعة قد انتهى إلى الإنسان أو أن التاريخ الحقيقى لم يبدأ إلا بظهور الإنسان . ذلك إن الطبيعة كانت دائما حاضرة فى التاريخ ومحيطه به . أى أن الفعالية الطبيعية فى حالة استمرار ، فالواقع أن تجلى الطبيعة والتاريخ الإنسانى كلاهما يقع فى أفق المستقبل . كما أن توسط التقنية يتجه أيضا إلى المستقبل وحده . وعندما تتجزز التقنية من خلال هذا التحالف ، ويتحد إنتاج الإنسان

Ibid . p . 674 - 676 .

(١)

بإرادته وخياله مع إنتاج الطبيعة ، فإن هذا يساعد بالتأكيد على إطلاق الطاقات أو القوى الخلاقة فى الطبيعة الساكنة المجمدة .^(١)

والمهم فى هذه الفكرة عن الاتحاد بين الطبيعة والخيال اليوتوبى الإنسانى ، إن الطبيعة ليست شيئاً ماضياً منفصلاً عن الإنسان وإنما هى الأساس والمستودع الذى يستمد منه الإنسان مواد بناء بيت المستقبل الذى لم يتمكن بعد من بنائه ، فلا الطبيعة أعطت كل ما عندها ، ولا الإنسان أقام بيته غير المغترب . والتقنية التى يقصدها بلوخ هى التى تقوم بهذا التوسط الجدلى بحيث لا تكون الطبيعة مغتربة عنها ، ولا تكون هى نفسها - أى التقنية - مغتربة عن الإنسان . وبعبارة أوضح يمكن القول بأن هذا البيت الإنسانى لا يقوم فى التاريخ فقط وعلى أساس النشاط الإنسانى وحده ، وإنما يقوم قبل كل شئ على أساس الذات الطبيعية "الموسطة" وكذلك على أساس هذا المستودع الطبيعى الزاخر بمواد البناء .

هكذا تبقى الذات الطبيعية مشكلة ما بقى التوسط العينى للإنسان - بوصفه الابن الأصغر للطبيعة - غائباً . وقد وقعت المجتمعات البرجوازية فى هذه المشكلة عندما فقدت الاتصال بالعالم الطبيعى وأنتجت ثورة صناعية اعتمدت على دافع الربح ونكبت العالم بقبح العمل الآلى . وهذا هو الذى صورته روايات الروائى الإنجليزى شارلز ديكنز عن بدايات العصر الصناعى فى المجتمع البريطانى . وقد نشأت فى القرن التاسع عشر حركة تدعى "لوديزم" وهى جماعة معادية للنزعة الآلية دعت إلى تحطيم الآلات والماكينات لاعتقادها بأنها ستقضى على الأيدى العاملة^(٢) . وعبر هذا العصر الصناعى عن مرحلة اغتراب لم تقم التقنية فيها على "التحكم فى الطبيعة" بل على انتهاك الطبيعة ، بحيث صارت - أى التقنية - شبيهة إلى حد كبير بجيش الاحتلال الذى يقوم بالاعتداء على بلد ما ويكون انتهاك الحرمات واستغلال الثروات هو كل ما يربطه بهذا البلد ، ومن ثم لا يعرف أى شئ عن حقيقة هذا البلد من الداخل .

Ibid . p . 690 .

(١)

Ibid : p . 691 - 692 .

(٢)

هكذا أدى افتقاد التوسط بين الضرورة الخارجية أو الطبيعة وبين الذات الإنسانية إلى أزمات اقتصادية . والأهم من هذا أنه أدى إلى العديد من الكوارث التكنولوجية فى مقابل الكوارث الطبيعية التى تتبأ بها الأنبياء . وتطبق كوارث التقنية على كل عصور اللاشئ التى لا يرتبط فيها الـ " ليس - بعد " بهدف يجمع العالم المادى بالتاريخ البشرى ليصل إلى ما يسمى بالكل اليوتوبى . وعندما ينعدم الارتباط بهذا الهدف يسقط العالم فى هاوية العدم أو اللاشئ أى عندما يتحول الـ " ليس - بعد " إلى أداة تدمير^(١).

إن علاقة التقنية بالطبيعة تعكس بشكل مختلف علاقة الطبقة البرجوازية أو الرأسمالية بطبقات المجتمع الأخرى ، إذ تقوم العلاقة فى الحالتين على الاستغلال والافتقار إلى التوسط ، أو الافتقار إلى العلاقة الجدلية التى يجب أن تكون قائمة بين المجتمع البشرى والعالم المادى ، والتاريخ من صنع البشر ، لكن الطبيعة هى ما لم يصنعه الإنسان بعد ، لذلك تظل الطبيعة كعملاق مقيد على يسار الإنسان ، ويظل لغز الطبيعة - أو أبو الهول الطبيعة المحجب كما يسميه بلوخ - على يمينه - ويستمر الحال كذلك حتى يتدخل الإنسان ويحرر الطبيعة من اغلالها ويكشف عن الإبداعات النائمة فى رحمها ، أى لابد أن يتدخل الإنسان تدخلا عينيا ليتحد مع الممكن الكائن فى العالم الطبيعى إذا أراد أن يخطو خطوات واسعة لتحقيق يوتوبيا تقنية عينية . فالتقنية وحدها هى التى تفك سلاسل هذا العملاق الجبار وترفع الحجاب عن لغز الطبيعة^(٢) بحيث تشترك مادة الطبيعة - التى يمكن أن تكون مادة عينية - فى علاقة جدلية مع ذات التاريخ ومحورها هو الإنسان العامل أو الصانع homofaber ، الإنسان الذى نحى القدر عن التاريخ عندما أدراك انه صانعه أو منتجه ، وأنه أيضا يتلمس مواطن الإنتاج فى العالم الطبيعى ، وبذلك يرفع الاغتراب التقنى من الطبيعة .

هذه العلاقة أو هذا الانسجام بين الذات الإنسانية وذات الطبيعة هى هدف الفكر الماركسى وغايته ، فالإنسان الذى يريده ماركس هو ذلك الذى يحقق ذاته

Ibid : p . 694

(١)

Ibid : p . 695 - 696 .

(٢)

وكماله عن طريق العمل الخلاق الذى يحرره " لان بالنسبة لماركس لم يكن التحرر الحقيقى تحررا دينيا وسياسيا فحسب ، بل كان أيضا اجتماعيا " (١) وهذا العمل أيضا هو ما يتيح له الاتحاد العينى بالعالم الخارجى أو الطبيعة الخارجية ، فالعمل هو ما يحدد ماهية الإنسان على وجه التحديد ، وبتحويل الطبيعة بالعمل الخلاق والنشاط البناء تتحد الذات البشرية مع حركة الأشياء ، ومع فعل الإنسان الذى يغير هذه الأشياء .

وفى العقود الأخيرة من العصر الحديث ازداد سلطان الإنسان على الطبيعة وحقق إنجازات فى مجال التقنية لم يحلم بها الخيال البشرى ، فهل حقق التقدم التقنى الهائل الذى نتج عن التقدم العلمى السريع ابتداء من القرن التاسع عشر حتى بلغ ذروته فى القرن العشرين ، هل حقق ما يسمى بيوتوبيا التقنية ؟ وهل رفع ما عانت به البشرية طوال تاريخها من اغتراب عن ذاتها من ناحية ، وعن الطبيعة من ناحية أخرى ؟ بالنظر إلى الواقع العينى تكون الإجابة هى النفى ، فطبقا لمقولة " الحاجة أم الاختراع " لا يمكن اختراع شىء له فائدة أو نفع ما لم تكن هناك حاجة أو ضرورة اجتماعية لإيجاده أو اختراعه ، وإرادة الاختراع لا تُعد بيوتوبيا حقيقية ما لم تتوجه إلى تلبية الحد الأقصى من الاحتياجات البشرية على مستوى تقنى عال . ولكن الثورة الصناعية ومنجزاتها ومخترعاتها تتوجه إلى تحقيق الحد الأقصى من الربح.

وبعد أن كان الجوع - فى العصور البدائية الأولى - نتيجة قلة الإنتاج ، أصبح - فى العصور الحديثة وفى ظل التقنية المتقدمة - بسبب وفرة الإنتاج وامتلاء المخازن وتكدس رأس المال فى المجتمعات البرجوازية والرأسمالية . وإذا بالتقنية التى بدأت بإبداع واختراع الوسائل المعينة على الوجود ، إذا بها تبعد وسائل للموت والدمار . وبدلا من أن توجه الطاقة النووية - التى هى آخر ما توصل إليه العقل البشرى - لتعمير الصحراء وتخصيبها وتحويلها إلى أرض خضراء واستخدامها كأداة للحياة ، أصبحت فى ظل التقنية العالية أداة للموت والفناء ، وهذا ما تشهد عليه أهوال حربين عالميتين وحروب إقليمية أخرى كثيرة .

(١) جارودى ، روجيه : كارل ماركس . ترجمة جورج طرابيشي . بيروت ، دار الاداب ١٩٧٠ ص ١٥٧ .

هكذا أدى الاغتراب بين الطبيعة الإنسان إلى الدمار الذى أصبح صفة مميزة للتقنية ، ولم يعد شعور الإنسان بالاغتراب مقصورا على موقفه من الطبيعة فقط ، بل امتد هذا الشعور ليشمل العلاقة التى تربطه بإنتاجه التقنى ، هذا الإنتاج الذى تعملق وأصبح ماردا مجردا من الإنسانية وعجز الإنسان فى أحيان كثيرة عن السيطرة عليه ، بل أصبح تابعاً له فى أحيان أخرى . ولتجنب كوارث التقنية على المستويين الاجتماعى والطبيعى لابد من التوسط فى الحالتين مع قوى الإنتاج ، أى لابد من توسط البشر مع أنفسهم - بوصفهم ذوات منتجة للتاريخ - ولابد من توسط البشر مع القوانين الطبيعية . وعندما يتم التغلب على الصدفة التى تلازم العالم الطبيعى ، وعلى القدر الذى يلازم العالم التاريخى ، عندئذ تتغلب التقنية على الجانب الكوارثى الكامن فيها وتوجه إلى الكل اليوتوبى وتتجنب السقوط فى هاوية العدم .

ثانيا : تاريخ الكشف الجغرافى :

إن البحث عن الجديد يخرجنا دائما من الظلام إلى النور ، ولكنه يقتضى خوض غمار الأخطار والمصاعب ، وتخطى العالم المألوف والمعتاد ، والسعى للمغامرة إلى ما وراء فى رحلة نتحرر فيها من الأرض التى نقف عليها لاكتشاف أخرى جديدة . وإذا كان الاكتشاف هو العثور على شئ ما أو إظهاره الوجود للمرة الأولى ، فقد تتطوى كلمة الاكتشاف على معنى يتناقض مع " الجديد " أو هى - بمعنى آخر - تعنى إزاحة الغطاء عن شئ كان موجودا من قبل (كالكشف أمريكا أو اليورانيوم) ويمثل " الجديد " بالنسبة للذات المكتشفة فقط ، بحيث يكون دور المكتشف فى هذه الحالة هو دور المتأمل فحسب . وعلى النقيض من هذا نجد الإنسان " الصانع " أو " المخترع " - وإن كان يفترض ضمنا المكتشف - نجده يتجاوز هذا الاكتشاف بصنع شئ ما جديد كصنع الزجاج أو الخزف) . لكن هذه التفرقة بين الاكتشاف والاختراع لا تعدو - فى رأى بلوخ - أن تكون ضربا من الوهم ، لأن الاكتشاف أيضا - وليس الاختراع فقط - لديه القدرة على التغيير ، وكل القيم الكريمة فى الحياة قد تغيرت بالاكتشاف ، فالتغيرات المبكرة نحو حياة أفضل لم تحدث من خلال الاختراعات فقط ، بل كذلك من خلال اكتشافات هامة وعديدة .

١ - القصد اليوتوبى الجغرافى :

بدأت الاكتشافات الجغرافية لخدمة الأغراض التجارية . فالمكتشف الأول كان تاجرا ولا يمكن وصفه بأنه من النموذج التأملى . لقد غامر إلى " الماوراء " بحثا عن طرق جديدة للتجارة أو عن الذهب والفضة والعاج ... الخ فالإكتشاف لا يتم فى فراغ بل فى أرض مليئة بالممكن الواقعى . وكما تسعى يوتوبيا التقنية العينية لتحرير إبداعات الطبيعة أو إمكاناتها التى تكمن فى رحمها ، فكذلك يبدو الإكتشاف فى شكله الجغرافى موازيا للاختراع . ولكى يكون الإكتشاف يوتوبيا عينية - لا مجرد وهم أو حلم لا سبيل إلى تحقيقه - فلا بد أن تتعلق القدرة على الإكتشاف بالمستقبل . واليوتوبيا الجغرافية تعنى إكتشاف الطريق الجديد ، والبضائع والسلع الجديدة ، حتى يمكن القول بأن كل اليوتوبيا الأخرى مدينة للكشوف الجغرافية لأن هذه الأخيرة ذات قصد يوتوبى وتنتجه إلى هدف موضوعى، قد يكون هو الـ *Topos* ، أرض الذهب ، أو أرض السعادة فى العالم الجديد أو جنة عدن ، الموطن الأسطورى المخبأ فى الأرض الجديدة (١) إن رحلات الإكتشاف تساعد الإنسان على تحويل الممكن الواقعى إلى ممكن فعلى بالوصول إلى الأرض المخبأة . وبهذا يكون الحلم المفعم بالأمانى فى الكشوف الجغرافية هو البضائع السحرية أو الفروة الذهبية التى يفترض وجودها فى مكان ما، مما جعل بلوخ يقول بارتباط البناء التحتى بالبناء فوقى لهذه الكشوف بحيث يستحيل التمييز بين ألد وراڊو *Eldorado* - أو الموطن الأسطورى للثروة - وبين بداية جنة عدن . وإلى جانب الدوافع المادية والاقتصادية التى تمثل البناء التحتى ، هناك بناء فوقى للكشوف الجغرافية يتمثل فى الأرض الجديدة ، بل إن هذه الأرض هى الإسهام الكبير الذى قدمته هذه الكشوف إلى اليوتوبيا الاجتماعية . (٢)

إن البشرية لا تتوقف عن الحلم بأشياء غير موجودة فى واقعها المادى . وليس أدل على ذلك من الحكايات الخرافية للشعوب التى تتضمن وادى الماس

Bloch : p . of H . V . II . p . 750 .

(١)

Ibid : p . 751 .

(٢)

، وأنواعاً غريبة من النباتات والحيوانات . والكشوف الجغرافية والرحلات البحرية هي الأماكن العينية التي يمكن أن توجد فيها مثل هذه الأشياء ، كما في رحلات السندباد البحري وغيرها من أدب الرحلات التي يزدهر بها التراث العربي . لذلك كان الهدف من بعض الرحلات هو السعي وراء الحلم الأسطوري بالفروة الذهبية التي كان يعتقد أنها موجودة في مكان ما من أرض اليونان ، أو وراء الحلم بالكأس الذهبية المقدسة في التراث المسيحي ، وهي التي كان يعتقد أنها مخبأة ومحاطة بتحريم سماوى . إن الحلم بمثل هذه الكنوز دفع البشر إلى رحلات بحرية بعيدة ، لأنها - أى الكنوز - لا تكمن تحت أرجلهم في أرض الوطن ، بل في مكان ناء بعيد . هكذا كانت الفروة الذهبية والكأس المقدسة هما الهدف اليوتوبى للرحلات البحرية في الحكايات الخرافية للعصور القديمة والوسيط (١) .

واقترن الخوف بالسعادة في الرحلات البحرية القديمة ، فالمغامرة إلى الماوراء تكون دائما محفوفة بالمخاطر . وركوب البحر ظل لفترة طويلة مقرونا بالفرع وبخاصة فيما كان يطلق عليه اسم " بحر الظلمات " - أى المحيط الأطلنطى - ولذلك استمرت أسطورة المحيط الغربى الممتع على الملاحة لمئات بل لآلاف السنين . وأفزعت هذه الأسطورة الغربيين ، كما عوقت تجارة الفينيقيين ، وعلى الرغم من معرفتهم - أى الفينيقيين - بالمحيط الهندى ووصولهم إلى الفلبين ، إلا أنهم لم يغامروا فى المحيط الأطلنطى رغم امتلاكهم لسواحل أسبانيا والمغرب ، ورغم التقدم الهائل للجغرافيين العرب فى ذلك الوقت فى رسم الخرائط (٢) وكان الإدريسى قد رسم خريطة للعالم سنة ١١٥٠ ، كما كان للعرب معرفة كاملة بالنيجر وجزيرة بورينو ، إلا أن معرفتهم لم تمتد

Ibid : p . 752 - 756 .

(١)

(٢) احتل التراث الجغرافى للعالم الاسلامى موقعا هاما في العصور الوسطى الأوربية وتمثل في مؤلفات الرحالة العرب التي ألقت الضوء على طرق ومسالك العالم القديم، وقد تضمنت هذه المؤلفات خرائط تفصيلية ، مما جعلها أيضا من أهم مصادر المعرفة في عصر النهضة الأوربية ، كما كانت هاديا ومرشدا للرحالة الأوربيين في رحلاتهم الاستكشافية - وخاصة كولومبس - ومن أهم الجغرافيين العرب : الفزارى ، البيرونى ، الخوارزمى، الفرغانى ، اللخى ، الإدريسى وكتابه الشهير .. نزهة المشتاق والمسعودى وكتابه " مروج الذهب " وغيرهم .

للساحل الأفريقي الغربى . وكان يعتقد - طبقا للدريسي - أن هيسبيريدس^(١) كائنة فى بحر الظلمات . كما تحكى أساطير الجغرافيين العرب عن وجود عمالقة فى مياه الأطلنطى تشد السفن إلى أعماق المحيط وتحذر من عدم وجود أراض جديدة يمكن اكتشافها . هذا فى الوقت الذى زاد فيه الاعتقاد بأن جنة عدن ترقد فى منطقة ما من بحر الظلمات ، ولذلك كان آباء الكنيسة أسرع من العرب فى تحطيم أسطورة الفزع من الساحل الغربى^(٢).

٢- الجنة الجغرافية الأرضية :

وتغير الهدف من الرحلات البحرية فلم يعد هو الفروة الذهبية ، بل أصبح البحث عن جزيرة السعادة أو أرض السعادة ، وتحول البحث عن الأرض الموعودة ، وأرض النبيذ ، وأرض اللبن والعسل ، تحول من السماء إلى الأرض على صورة كشوف جغرافية . وإذا كانت نزعة الخلاص التى أتى بها الكتاب المقدس قد وعدت بالجنة فى نهاية الزمان ، إلا أنها جنة هابطة من السماء : " رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله " (٣) هذا عن جنة آخر الزمان ، أما عن الجنة الأولى ، أى جنة عدن ، فقد بقيت جنة بكرا على الأرض ، غير مسموح بالدخول إليها ، وإن سمح فقط بالبحث عنها والهبوط بالقرب من أسوارها الخارجية .. وقد ظل الاعتقاد فى وجود الجنة الأرضية فى مكان ما على الأرض قويا طوال العصور الوسطى ، وعبرت عنه الكنيسة فى إرسالياتها النشطة التى اهتمت بأسماء الأنهار التى تنبع من محيط الجنة لبقية أجزاء الأرض^(٤) ، كما ورد فى سفر التكوين : " وكان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس . اسم الواحد فيشون . وهو المحيط بجميع أرض الحويلة الذهب . وذهب تلك الأرض جيد .

(١) Hesperides حديقة التفاح الذهبى فى الميثولوجيا اليونانية وتقع فى الطرف الغربى من العالم .

(٢) Bloch : p . of H . V . II . p . 758 .

(٣) رؤيا يوحنا اللاهوتى ٢١ : ٢ (الكتاب المقدس) .

(٤) Bloch : Ibid , p . 760 .

هناك المقل وحجر الجزع ، واسم حدافل . وهو الجارى شرقى آشور . والنهر الرابع الفرات (١).

كان يعتقد أن هذه الأنهار تأتي معها بالبركة من جنة عدن لتنعيم بها على الأرض الساقطة فى الخطيئة ، وينظر لجنة عدن على أنها نموذج أولى لحديقة سحرية ، وازداد الاعتقاد فى العصور الوسطى بأن هناك قطعة من الأرض ذات طبيعة غير ساقطة فى الخطيئة ، وأطلقت الكنيسة العنان للخيال لتحديد موقع هذه الأرض . والجنة الأرضية كائنة فى عدن طبقا لما ورد فى الكتاب المقدس : " وغرس الرب الإله فى عدن شرقا " (٢) كما فسرت كدليل على الموقع الشرقى للجنة ، فكلمة bereschith (أى فى البدء) لا تعنى البداية فقط بل تعنى أيضا أنها تقع فى الشرق (٣).

هكذا جاء الكتاب المقدس ليحول الجنة الأرضية من المحيط الأطلنطى أو بحر الظلمات إلى الشرق ، بل إلى نقطة محددة فيه وهى أورشليم - ومال التراث الغربى إلى هذا التحول نظرا لخوفه التقليدى من الساحل الغربى - طبقا لما يسمى باليونان الشرقية وخريطة العالم mappa mundi التى رسمت فى نهاية القرن الثالث عشر والموجودة فى كاتدرائية هيرفورد Hereford وتحدد هذه الخريطة الجنة الأرضية فى منتصف أورشليم . ثم جاء دانتي ليضع الجنة الأرضية على قمة جبل الأعراف purgatorio ، ولكنها منطقة محرمة لا يمكن الوصول إليها ، ولا مكان فيها للإقامة ولا للأرواح ذاتها ، لأنها منطقة عبور أو مرور فحسب ، أو هى مرحلة انتقالية كما عند توما الاكوينى الذى عبر دانتي عن فلسفته تعبيرا أدبيا .

وعلى الجانب الآخر كانت هناك اعتقادات أخرى فى وجود الجنة الأرضية فى منطقة أخرى من الشرق وهى الهند - وقد امتد هذا التراث من زمن الإسكندر الأكبر وفتوحاته - ، فبدأت الرحلات البرية والبحرية للأرض الاستوائية الغامضة المليئة بمعجزات الوجود . ولعل أشهر أسطورة سادت

(١) سفر التكوين ٢ : ١٠ - ١٤ (الكتاب المقدس) .

(٢) سفر التكوين ٨:٢ (الكتاب المقدس) .

Bloch : p. of H . V . II , p . 760 .

(٣)

العصور الوسطى هي رحلة القديس برندان Brendan الشهيرة وبدأت رحلته عندما سمع صوت ملاك في الليل يخبره بأن الله هداه إلى الأرض الموعودة التي يبحث عنها ، فرحل القديس غربا من أيرلندا لمدة خمسة عشر يوما ، ثم أبحر لمدة سبعة شهور ليجد جزيرة مليئة بعدد لا يحصى من الخراف . وكان قد سبقه إلى هذه الجزيرة قديسان آخران . وبعد سبع سنوات عاد القديس ورفاقه الرهبان ومعهم فكرة " الأرض الموعودة للقديسين " لتصبح الهند كرمة مغروسة في الغرب ^(١) . وكانت هذه الجزيرة اليوتوبية من أهم معالم خريطة القرون الوسطى ، فقامت بعثات وإرساليات متوالية حتى عام ١٧٢١ للبحث عنها ، وقد امتزجت فيما بعد بجزر أخرى ليست من التراث المسيحي مثل الجزيرة المقدسة من التراث القديم وأسطورة العصر الذهبي . وظل موقع الجزيرة يتحرك مع الأساطير فأصبح في القرن الرابع عشر في أقصى الجنوب ثم جزر كناري . ويقول العالم الجغرافي الألماني الكسندر فون همبولدت إن التغير الدائم لموقع الجزيرة يعود إلى تقدم الملاحة نتيجة التجارة في البحر المتوسط ، الأمر الذي ترتب عليه أن أصبحت الجزيرة متجولة ، وأن التاريخ لجزر الكناري يثبت المحاولات العديدة للهبوط على هذه الجزيرة الخيالية من عام ١٤٨٧ وإلى عام ١٧٥٩ ^(٢) .

ظلت الأنظار متجهة نحو الشرق سواء للبحث عن جنة عدن أو للبحث عن الثروة والربح الناجم عن التجارة مع الشرق ، مما نتج عنه تنظيم الغرب للحملات الصليبية الأولى والثانية والثالثة . وقد أخفقت جميعها في تحقيق غرضها تحت راية الدين . وفي هذا الوقت من عام ١١٦٥ وصلت إلى بابا الكنيسة خطابات من حاكم مسيحي شرقي من الهند أطلق على نفسه اسم برسبيترجون Presbyter John ، وقد امتدح في رسائله دولته العظمية التي تمتد من شروق الشمس حتى الغرب ، وروى عن معجزات بلاده وما تحويه من

(١) عاش Brendan في القرن السادس وطبعت رحلته كأسطورة في القرن التاسع والحادي عشر وأعيد طبعها ثلاث عشرة مرة بعد تقديس برندان . انظر تفاصيل رحلته في :

(Bloch : p . of H . v . II , p . 763 - 765 .)

Ibid : p . 765 .

(٢)

أنواع غريبة من الحيوانات والبشر والاماكن ، وما فيها من عجائب السحر والأحجار الكريمة ، وارسل البابا إلى هذا الحاكم الهندي طبيبه الخاص كمبعوث شخصي بعد أن رد على رسائله في ٧ / ١١٧٧/٩ وترجم هذا الرد إلى كل لغات أوروبا التي انحنى أمام الأمل الجديد المتمثل في الجنة الأرضية في الهند . ثم فقدت بعثة البابا ولم يعثر لها على أثر ، وظلت الرسالة محور التفكير والحلم كما ظل الشرق هو قبلة اليوتوبيا الجغرافية .^(١)

وقد كانت الهند في ذلك الوقت مصدرا لصور خيالية مفعمة بالأمانى نظرا لاتساعها الجغرافي الكبير ، وما تحويه أرضها من أحجار كريمة ، كما كانت موطننا للمعجزات وأرضا خصبة لأساطير مملكة خيالية ساحرة ، مما كان له أثره على الإسكندر المقدوني الذي اتخذ من حياة "راما" - البطل الملحمي الهندوسي - مثالا يحتذى في حياته اليومية . وظلت الهند مصدرا لحكايات صُورت ورُسِّمت على نسيج العصور الوسطى في عصر القديس جيروم ، وتروى هذه الحكايات كل ما في الهند من سحر الشرق^(٢) هذا بالإضافة إلى سبب تاريخي على جانب كبير من الأهمية ، فإلى جانب ما للهند من ثقافة مؤثرة فهي منطقة إنتاج هيمنت على خطوط التجارة العالمية وكانت قوة دافعة لها طوال العصور القديمة والوسيلة ومرحلة ما قبل الكشف الجغرافية وما بعدها حتى نهاية عصر الاستعمار، مما جعلها هدفا لأكثر رحلات الاستكشاف الجغرافية - ان لم يكن جلها - لمعرفة أكثر الطرق المؤدية إليها ، كما كانت الدافع القوي والخفي وراء الحملات الصليبية المتكررة على الشرق والتي تسترت وراء الصليب .

وترجع أهمية الأسطورة السابقة وانتشارها إلى ما أشاعته من أمل في نفوس شعوب أوروبا في العصر الوسيط . لقد رسمت يوتوبيا اجتماعية في صورة يوتوبيا جغرافية في مملكة كائنة في الشرق اختفى منها الفقر والمرض والجريمة ، كما صورت قصرا للفقراء يشعر كل من يدخله بالشبع والامتلاء . وهناك سبب آخر سياسي وراء ترويج هذه الأسطورة ، وهو حلم أوروبا بنظام

Ibid : p . 766 .

(١) انظر نص الرسائل في

Ibid: p . 767 .

(٢)

سياسى شبيه إلى حد كبير بالنظام الذى صورته الاسطورة عن حياة الأمن والسلام الخالية من الحروب فى ظل حكومة ثيوقراطية ، وفى ظل الملكية الخاصة ، حياة يسودها التسامح مع أعداد هائلة من غير المسحيين فى مملكة يحكمها قس مسيحى . وقد كانت هذه صورة مضادة لحياة أوربا المعذبة التى يسودها القلق والاضطراب فى ذلك الوقت . ومع أن هذه الأسطورة وما يحيطها من غموض لم يكن لها تأثير سياسى يذكر ، إلا أنها أحدثت تأثيرا يوتوبيا كبيرا ، فقامت العديد من رحلات الاستكشاف الجغرافى لهذه المملكة ، كما اجتذبت أعدادا هائلة من التجار والمغامرين ، وأرسلت إليها البعثات والإرساليات الدينية التى استغرقت قرونا . ولعل أهم الرحلات إلى هذه المنطقة من العالم هى رحلات ماركوبولو (١٢٥٦ - ١٣٢٣) التى كانت المملكة هدفا من أهداف رحلته التى وصلت إلى الصين . وقد بحثت البارجة البرتغالية عن هذه المملكة على الشاطئ الغربى لأفريقيا ، كما كانت كذلك هدفا لرحلة فاسكودى جاما التى لف فيها حول رأس الرجاء الصالح فاكشف الهند الشرقية لا مملكة الكاهن القس برسبيتريجون^(١)

٣- اكتشاف الأرض الجديدة :

من الضرورى أن تكون الأرض الجديدة هى الهدف ، أى لابد ان تكون هناك خطة وقصد من وراء الرحلة . فالكثير من الشواطئ التى تم اكتشافها عثر عليها بمحض الصدفة عندما جنحت السفن بطاقمها وضلت طريق العودة ، وعلى سبيل المثال اكتشف الشاطئ الأمريكى - بدون قصد - ما يقرب من احد عشرة مرة قبل ان يكتشفه كريستوفر كولمبس (١٤٩٢ - ١٥٠٦) لكن هذه الرحلات لم تؤت ثمارها لافتقارها للقصد والخطة . على حين أن رحلات الفينيقيين كانت بهدف التجارة ولم تكن للبحث عن جنة عدن أو عن الفروة الذهبية . وقد استطاع هانو Hanno القرطاجنى على سبيل المثال ان يبحر حول الشاطئ الغربى لأفريقيا حوالى سنة ٥٢٥ ق .م ووصل إلى ما يسمى الآن

Ibid : p 771 .

(١)

بالسينغال والكاميرون وسجل رحلته فى صورة تقرير عسكرى (١) كما كان ماجلان مغامرا أبحر حول القارة من الشمال إلى الجنوب .

نخلص من هذا إلى أن رحلات الاستكشاف فى ذلك الزمان لم تكن تقتصر إلى الهدف ، فقيام الأتراك بسد الطريق البرى إلى الهند ، واحتياج الاقتصاد الإقطاعى إلى الذهب لإعادة التوازن فى العجز التجارى مع الشرق ، ورغبة الطبقة الدنيا من النبلاء الأسبان hidalgos فى وضع أيديهم على " الدورادو " التى ستجعل منهم طبقة من الأثرياء ما بين ليلة وضحاها ، وسيطرة الحلم القديم على خيال الرحالة جميعا للوصول إلى جنة عدن ، كل هذه الأهداف مجتمعة كانت وراء رحلات الاستكشاف البحرية ، ولكن الغالب على هذه الأهداف جميعا هو الهدف الاقتصادى الذى بفضل حطم كولمبس أسطورة بحر الظلمات وأدخلها فى نطاق التراث الألبى ، ولذلك امتدح قول سنيكا (٤ ق . م - ٦٥ م) ان منطقة المحيط الأطلنطى سوف تخرق يوما ما ولن تبقى هى ثوله Thule (وهى أقصى الشمال عند الاغريق والرومان ونعنى أبعد جزء فى العالم) . كما امتدح قول بلوتارك (٤٥ - ١٢٠ م) انه إذا كان القمر مرآة للأرض فانه يشير إلى قارة غير مكتشفة فى قطعة صغيرة مظلمة . ولكن مثل هذه الأقوال لم تدفع فكر عصر النهضة - قبل كولمبس - إلى قهر وتحطيم أسطورة الرعب من المحيط الأطلنطى .(٢)

جاء كولمبس مسلحا بإرادة قوية وهدف واضح ، فأبحر الرحالة الحالم قاصدا الساحل الغربى ، وساعده على ذلك تغير الظروف الخارجية وتغير صورة الكون الموروثة عن أرسطو وبطليموس حيث كانت الأرض مركزه وحولها الأفلاك . وجاء كوبرنيكوس ليحرر الأرض من قداسها فتوقف السؤال عن موقع جنة عدن بها وانبعث سؤال آخر عما يمكن أن يوجد وراء المحيط .. واحتلت الرياضيات مكانة الغايات ، وتوجهت العقول إلى الحياة الإنسانية كما ينبغى أن تعاش وكما ينبغى على الأرض ان تكون . هذا بالإضافة إلى عامل اقتصادى هام حين ضاقت الزراعة عن تلبية الضرورات ، وتتابع ثورات

Ibid : p . 772 .

(١)

Ibid : p . 773 .

(٢)

الفلاحين ، وتدفقت إلى المدن والموانئ هجرات المزارعين المتطلعين إلى الأرض والمال ، فأمسكت الطبقة الوسطى في المدن التجارية والموانئ بأعنة التغيير ، مستثمرة إخفاق مشروعات الطبقات الإقطاعية بالتحالف مع الكنيسة لاستعادة الشرق ، وتحالفت مع الملوك لتكوين دول مستقلة مطلقة السيادة على أراضيها بعيدا عن السلطة الروحية البابوية - ساعية إلى تحقيق قوة اقتصادية بتبني المشروع القديم لاستعادة التجارة ومناطق الإنتاج^(١) ، لا عن طريق غزو بلاد الشرق ولكن باكتشاف طرق خارجية جديدة ذات مسافات أقصر وتكاليف أقل .

واستهل البرتغال عصر الكشوف الجغرافية بريادة هنري الملاح (١٣٩٤ - ١٤٦٠) الذي استند إلى معرفته بالعلم العربي . وتم له اكتشاف بعض الجزر القريبة من المحيط الأطلسي مثل ماديرا وأزورس وكناري - التي كانت نقطة انطلاق رحلات كولمبس - ثم اجتذبت إفريقيا بمعادنها ورقيقها واتخذ من الوصول إلى مملكة القديس يوحنا المسيحية ستارا ودافعا لملاحيه . وقبل أن ينصرم النصف الأول من القرن الخامس عشر تحققت معظم أهدافه ، وتم استعمار ثلث الساحل الغربي لإفريقيا ، ثم جاء خلفه دياز Diaz ليعلن أن الطريق البحري للهند قد كشف ، مما أشعل حلم كولمبس بإمكان تحقيق هذا الكشف بالإبحار غربا عبر الأطلسي^(٢).

أبحر كولمبس^(٣) مدفوعا بما سلف من أهداف يحكمها جميعا الهدف الاقتصادي ، وعندما وصل للمحيط الأطلسي لم يجد الظلام ولا العملاق الذي

(١) عمر الفاروق : بانوراما رحلة كولمبس ، (١) صورة العالم عشية الرحلة . مجلة القاهرة فبراير ١٩٩٣ ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٧٦ .

(٢) المرجع السابق : ص ٧٧ .

(٣) استعان كولمبس بنظرية العرب عن قبة الأرض - وقد امتلأت المكتبات الأوربية في ذلك الحين بترجمات كتب الرحالة والجغرافيين العرب - واتخذها قاعدة لقياسه وحساباته للمسافة بين جزر أزوروس وميناء زيانجو على ساحل جزيرة قرب الساحل الآسيوي . والفروض النظرية الخاصة بقبة الأرض هي أن الأرض على شكل قبة ، هذه القبة تتلاشى عند قمتها خطوط الطول والعرض (انظر أثر النظريات الجغرافية العربية على كولمبس في الندوة التي عقدتها مجلة القاهرة بمناسبة مرور ٥٠٠ عام على اكتشاف أمريكا ، عدد ١٢٤ مارس ١٩٩٣).

يقف محذرا ، وواصل إبحاره حتى بلغ بعض الجزر التي اعتقد أنها بدايات لاكتشاف الطريق البحري للهند - الذي كان هدفه ووجهته منذ البداية - وفي أكتوبر عام ١٤٩٨ كتب للملكة الأسبانية ما يفيد بأنه وصل إلى النقطة الأولى التي انطلق منها النور لحظة الخلق ، إذ كانت فكرة كولمبس عن الجنة الأرضية هي الفكرة القديمة في الكتاب المقدس : "كنت في عدن جنة الله . كل حجر كريم في ستارتك عقيق أحمر وياقوت أصفر وعقيق أبيض وزبرجد وجزع ويشب وياقوت أزرق وبهرمان وزمرد ذهب" ^(١) ويؤكد كولمبس في خطابه أنه توصل إلى الأرض الجديدة والسماء الجديدة ، بل ويدعم اعتقاده بنصوص من الكتاب المقدس ^(٢) . ومن المرجح أنه كتب ذلك - فيما يقول بلوخ - ليمتص العداء المتزايد له في دوائر القصر الملكي حيث بدأ الضيق من الرحلة التي تكلفت أموالا باهظة ولم تسفر إلا عن بعض جزر ليس لها أهمية كبيرة . ولم يكن كولمبس ولا معاصروه يعرفون أنه توصل إلى قارة جديدة ، حتى مات وهو معتقد أنه وصل إلى الهند ، وأنه قد توصل أيضا إلى جنة عدن . والمهم أن الجنة الأرضية لم تعد الآن سوى رمز للأمل الكامن والسعي البشري الدائم نحو هذا الأمل .

٤- اكتشاف الفضاء :

انحصرت الآمال القديمة في امتطاء متن البحار والوصول إلى الشواطئ الجديدة والهبوط عليها ، ثم تحولت الآمال للتطلع إلى مكان أكثر اغراء ، أنه الفضاء . وكان لهذه الأمنيات نماذجها الأولى عندما كانت السماء هي المكان المفضل للآلهة والنفوس الحكيمة الفاضلة ، ولذلك كان ينظر دائما بإجلال واحترام وتوق إلى معرفة أسرارها . أما الآن وبعد التقدم العلمي الهائل فقد تحررت أجسادنا المقيدة بالجاذبية الأرضية ، وانطلقت في الفضاء في رحلات استكشاف للكواكب الأخرى . لقد وصل رواد الفضاء إلى القمر وزحل والمريخ ، ولما كانت ظروف الحياة على سطح زحل مشابهة إلى حد ما لظروف الحياة على كوكب الأرض فإن هذا شجع على آمال يوتوبية كبيرة في إمكانية صلاحية

(١) حزقيال ٢٨ : ١٣ ومابعدها . الكتاب المقدس

Bloch : p. of H . V . II . p . 775

(٢) انظر نص خطابات كولمبس في

الكوكب للسكن بعد أن ضاق البشر بالأرض وتطلّعوا إلى عالم النجوم الذي كان يمثل بالنسبة لهم مكانا يوتوبيا .

ونجد من الفلاسفة المحدثين من ينظر إلى الكواكب البعيدة عن الشمس نظرته إلى عالم أفضل وأسمى . إن كانط - على سبيل المثال - في مرحلته السابقة على المرحلة النقدية ، يعدّ الأماكن السعيدة هي تلك التي تبتعد بعدا شاسعا عن مركز الأرض . وليست هي الأماكن التي تقع على مسافة متوسطة من الشمس كما هو الحال في حالة الأرض والمريخ : " إن كمال العالم الروحي وكمال العالم المادي على حد سواء ، ينمو ويتقدم في الكواكب من عطاردي حتى زحل ، أو ربما أبعد من ذلك ، إذا كان هناك كواكب أخرى ، في اطراد تام طبقا لابتعادها عن الشمس " . ويستشف بلوخ المعنى اليوتوبى لنص كانط بأنه في مرحلته قبل النقدية قد تخيل - طبقا لقاعدة نيوتن عن نقص الثقل في مربع المسافة - أن النقص في جاذبية الثقل ينمو باطراد مع جاذبية النقاء طبقا للتضاد المتخيل بين الثقل والنور العقلي ^(١) وكان قانون الجاذبية الذي يتحكم في مدار الأرض حول نفسها وحول الشمس قد جعلها مكانا غير صالح لا للكائنات البشرية ولا للعقل البشرى .

غير أن كانط يعود فيعدل من آرائه ويقلل من المغالاة في تفضيل عالم النجوم العلوى ، فنجده يقول في كتابه أحلام راءٍ للأشباح عام ١٧٦٦ : " عندما نتحدث عن السماء بوصفها مقام أناس سعداء ، فإن الفكرة الشائعة تتخيلها مكانا فوق رؤوسنا في فضاء هائل الاتساع ، لكننا لا نضع في اعتبارنا حقيقة هامة ، وهي أن أرضنا عندما ينظر إليها من هذه الأماكن البعيدة تبدو هي الأخرى نجما من النجوم العديدة في السماء ، وأن سكان العوالم الأخرى يشيرون إلينا قائلين : انظروا هناك إلى أعلى ، انه مقام الفرحة الخالدة واقامة سماوية أعدت لاستقبالنا يوما ما ، كما أن هناك اندفاعا غريبا يجعل الأمل يرتبط دائما بمفهوم الصعود ، دون أن نضع في اعتبارنا أن صعودنا إلى أعلى يجب أن يسقط من جديد لنحصل على موطئ قدم ثابت في عالم آخر " ^(٢).

Ibid : p . 784 .

(١)

Ibid : p . 784 .

(٢)

الفصل الخامس

تجليات الأمل فى يوتوبيات التقنية والكشف
الجغرافية والفنون

معنى هذا أن هذه الأرض نفسها يمكن النظر إليها نظرة يوتوبية من سكان الكواكب الأخرى ، فلا داعى اذن أن نبحث عن الكمال فى عالم علوى ، بل الأجدر بسكان هذه الأرض البحث عنه داخل عالمهم الأرضى . وإذا كان لعالم النجوم إغراؤه الخاص كرمز سماوى وله بعده اليوتوبى ، فان هذه الأرض أيضا تتضمن داخلها عالما أفضل من عالم النجوم الأخرى يجب البحث عنه بين الكائنات البشرية وفى سر القبة الزرقاء للأرض لا فى قبة السماء . وإذا كانت النجوم المتألقة بالضوء فى السماء قد جذبت إليها البشر وجعلتهم ينظرون إلى أعلى ، وإذا كانت السماء المرصعة بالنجوم تمثل بالنسبة للإنسان النماذج الأولية للسلام والسمو والهدوء ، فإن على هذه الأرض يجب على الإنسان ان يحول هذه الصورة إلى مهمة لتحقيق وهدف للوصول ، هنا على هذه الأرض - وليس فى السماء - توجد القبة ، ومن هذه الأرض يبدأ الصعود^(١).

لم يبق الآن شىء من الحلم الجغرافى فى ثوبه القديم ، لأن كل الشواطئ قد كشف عنها النقاب . أما الذى لم يكشف بعد فهو التفاعل بين الإنسان والأرض ، ويتم هذا التفاعل من خلال الجغرافيا الاقتصادية والسياسية والتقنية لأن الأرض تلعب دورا هاما فى التفاعل بين الإنسان والطبيعة ، فالمناخ والمواد الأولية إمكانات طبيعية كان لها أثر هام فى تحديد مسار العمل البشرى سواء كان زراعيا أو صناعيا ... الخ وفى تحديد هوية المجتمع البشرى ، ولهذا ظلت الجغرافيا ملازمة للتاريخ أو ظلت مفهومة بشكل تاريخى لأن كليهما ميدان صراع وإطار عمل .^(٢) هذا المجتمع البشرى لا يرقد على سطح القمر ، ولا يكمن داخل العقول ، ولا يقع فى أعماق البحار ، وإنما يمتد على الأرض التى تمنحه إمكانات تغير من طبيعة العمل الإنسانى ، كما يغير هذا العمل بدوره من طبيعة الأرض ويعمل على إعادة بناء الكوكب الذى نعيش عليه بصورة جديدة .

لا يدين بلوخ منجزات التقنية والتقدم العلمى الحديث الذى أدى إلى إكتشاف الفضاء ، وإنما يدين الايديولوجية التى أفسدت المعرفة العلمية واستخداماتها ونتائجها . ولعل هذه الإدانة تتفق مع توجهه الاشتراكى الذى حتم عليه

c.f. , Ibid ; p 785 .

(١)

Ibid : p . 790 .

(٢)

الانطلاق من هذا العالم ومن واقعه الفعلى ، وتبنيه للمقولة الماركسية المعروفة عن ضرورة تطبيع الإنسان وأنسنة الطبيعة ، أو اتحاد الإنسان مع الطبيعة ، الأمر الذى فرض عليه المطالبة بفهم جديد لهذا العالم الذى نعيش عليه ، وتكريس التقنية الحديثة والاكتشافات الجديدة من أجل إيجاد حل للمشكلات المتجددة فى هذا العالم . ولعل هذا التوجه كان من أهم الأسباب التى جعلته من دعاة حماية البيئة وتشجيعه ووقوفه وراء ما يطلق عليه اسم " حزب الخضر " فى ألمانيا وغيرها .

وحقيقة الأمر ان محاولة علماء الفضاء رسم صور خيالية لكواكب أخرى والحلم بالسكن عليها فى المستقبل - على الرغم مما تتطوى عليه هذه الآراء من تفكير مستقبلى مفر - هى محاولة للهروب من هذا العالم لا تقل فى خطورتها عما رسمته الأديان لعوالم ما وراءية ، ولا عما رسمه أصحاب اليوتوبيا الاجتماعية الخيالية - على الورق فقط - من صور وأمانى لمجتمعات مثالية ظلت على مستوى الحلم فقط . فالتحدى الحقيقى أمام العلم والعلماء والجغرافيين على السواء هو هنا على هذه الأرض . وإذا صح الافتراض القائل بأن كل الشوائب والأراضى التى على هذا الكوكب قد كشف النقاب عنها ، فيبقى من الصحيح أيضا إزاحة الستار عما يكمن فيه من إمكانيات لم تكتشف بعد ، وبذل كل الجهود التى تجعل من هذا العالم أفضل عالم يمكن أن يعيش عليه الإنسان .

إن مشكلة البيئة التى برزت على قمة مشاكل العالم فى العقود الأخيرة من القرن العشرين ، لهى أولى بالتفكير فيها من مشكلة الفضاء ، ومكافحة التلوث الذى يحيط بكوكب الأرض لهو من أهم المشكلات التى يجب أن توجه إليها كل القدرات الهائلة على الاكتشاف ، واستخدام جل أساليب التقدم العلمى من أجل تحسين الظروف على هذه الأرض التى نقطنها . كما أن مشكلة المياه هى أيضا من أهم المشكلات التى ستواجه سكان كوكب الأرض فى السنوات القليلة القادمة ، لتصبح من أهم المشكلات التى تطفو على سطح نهر هائل من مشاكل هذا العالم الأرضى ، وقد بدأت بعض الدول بالفعل فى معاناة هذه المشكلة ، كما أنها تهدد عددا كبيرا من الدول فى سنوات قادمة ، والمهم ان مواجهة مثل هذه

المشكلات هي التحدى الحقيقى أمام العلماء والجغرافيين وعامة الناس على السواء .

ثالثا : تاريخ العمارة والفنون :

ترتبط اليوتوبيات المعمارية ارتباطا وثيقا باليوتوبيات الجغرافية ، فمهمة العمارة هي تشكيل المكان وبناء أشكال معمارية مفعمة بالأمل سواء فى الواقع على أرض الوطن ، أو فى حدود التصور لعالم أفضل . وقد يتبادر هذا السؤال إلى الذهن : كيف يكون البناء المعمارى نوعا من اليوتوبيا ؟ وكيف يتضمن فن المعمار بأنواعه - من مبانى وتكوينات نحتية ورسوم تصويرية بأشكالها المختلفة - كيف يتضمن عنصرا يوتوبيا ؟ ربما تزول الدهشة عند معرفة أن فن العمارة بدأ بإقامة أشكال لمبانى جميلة غير موجودة على أرض الواقع . وعند تأمل المبانى المعمارية التى وصفتها وتخيلتها الحكايات الشعبية الخرافية ، وبخاصة الحكايات التى يحفل بها التراث العربى فى ألف ليلة وليلة بنماذجها المعمارية من قصور وقلاع مصنوعة من المجوهرات والياقوت وحوائط من ذهب ، ونوافذ من الزجاج الملون ، ومدن من البرونز وكنوز لا حصر لها . وما يمثله قصر علاء الدين من سحر المعمار مما جعله نموذجا لما يسمى بيوتوبيا - القصر فى العصور الوسطى الأوروبية . وقد كانت هذه النماذج فى الحكايات الخرافية العربية والشرقية بمثابة صور يوتوبية معمارية انتقلت من الشرق إلى الغرب ، مما جعل الشرق مركزا للإلهام الفنى لعمارة خيالية فى كل العصور .

ظهر تأثير ألف ليلة وليلة بشكل مباشر على فن المعمار الغربى فى العصور الوسطى فى الاستخدام الواسع النطاق للذهب والأحجار الكريمة ونوافذ الزجاج الملون التى تميزت بها كنائس وكاتدرائيات الغرب المسيحى . كما ظهر فى قصور وقلاع الإمبراطورية البيزنطية التى تأثرت بشكل مباشر بجمال البناء الشرقى أثناء الحملات الصليبية على الشرق العربى الإسلامى . ولم يقتصر هذا التأثير على ما تم بناؤه بالفعل من كنائس وقصور ، بل امتد أيضا إلى الحكايات الخرافية الغربية التى قلدت الحكايات الشرقية وبخاصة ألف ليلة وليلة - واتخذت من صورها المعمارية الأسطورية نماذج يوتوبية، وذلك كما نجد فى حكايات

هوفمان " Hoffmann لاسيما حكاية " الوعاء الذهبى ، "قحجرة البطل الزرقاء ، وأشجار النخيل المصنوعة من الذهب ، وغيرها من التفاصيل مستمدة من نسق معمارى شرقى ، كما تحول حلم العمارة الخيالية إلى عمارة حقيقية فى الطراز المعمارى المغربى الذى ما يزال له وقع السحر فى نفوس الأوروبيين .^(١)

ومن الطبيعى أن يفسر بلوخ اليوتوبيات المعمارية تفسيراً يتفق مع توجهه الاشتراكى ، وأن يجعل من السياق الاجتماعى - بما يشمل من ظروف سياسية واقتصادية وتاريخية - الأساس الأول لكل من الفنون والعمارة . وفى هذا المجال يعرض بلوخ العديد من النماذج المعمارية والفنية التى يحفل بها تاريخ الحضارات البشرية . ولن يتسع المجال للكلم الهائل من تفاصيل تلك الفنون ومبدعيها ، إذ يحتاج دراسة مستقلة ، ولذلك يمكن الاكتفاء هنا بعرض سريع للأساس الاجتماعى للفنون بصفة عامة ، والوقوف عند بعض النماذج التى يكمن فيها العنصر اليوتوبى وتستهدف الحياة الأفضل وتعبر عن النسق المفتوح على المستقبل .

وقد كان الدين هو الظاهرة الاجتماعية الكبرى التى عملت على ظهور الفن وتطوره وترقيه ، ولذلك نجد أن كثيراً من علماء الاجتماع يربطون بين الدين والفن فيقولون أن الظاهرة الجمالية قد نشأت فى أحضان " المعبد " الذى عمل على ظهور أقدم الفنون البشرية جميعاً وهو فن المعمار ، وتبعه تزيين جدران المعابد بالنقوش والتماثيل فظهر فن النحت ، ثم تغنن المثالون فى عمل التماثيل الملونة فظهر فن التصوير الذى لم يكن يستعمل إلا لتزيين جدران المعابد .^(٢)

١ - اليوتوبيا المعمارية :

عبر فن المعمار القديم عن أحلام مفعمة بالأمانى ، وتطور عن رسوم وصور معبرة عن الرغبات والأشواق . ونجد هذا فى سور أو جدار بومبى Pompeian Wall . فقد رسمت على هذا الجدار مناظر جميلة ومباني مستحيلة التنفيذ على أرض الواقع ، وزخارف ومناظر أسطورية ، وحدائق لها من

Ibid : p . 706 - 70.

(1)

(٢) زكريا ابراهيم : مشكلة الفن . القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ١١٣ .

السحر ما يجعلها تستوقف النظر ، وقصور وأعمدة قصيرة ذات انحناءات مستديرة ميزت فن المعمار الرومانى ، ورسوم لمنازل مليئة بالأركان ، ومعابد صغيرة صاعدة إلى أعلى وكأنها تسخر من القاعدة السكونية التى تركز عليها ، مما جعل الحياة المصورة على سور المدينة تبدو جميلة فى أعين المشاهدين . ومع ذلك لم ينظر أحد بعين الاعتبار لهذا العنصر اليوتوبى بما له من قدرة على الإيحاء بالحلم بحياة أفضل مقبلة ، وما يتضمنه - وبخاصة فى الطراز البومبى المتأخر - من عنصر التوقع ^(١) .

وخضعت الدول الأوروبية فى العصور الوسطى لسيطرة السلطة الدينية المسيحية فجاء المعمار والفنون بأنواعها تعبيراً عن هذه السيطرة فى منشآت دينية كالكاتدرائيات والكنائس ورسوم وصور مستوحاة من الكتاب المقدس . وظهرت الفنون كخادم لمتطلبات العقائد المسيحية . فكان فن المعمار الدينى هو الذى يميز الفن القوطى ^(٢) (وهو الطراز السابق لفن عصر النهضة) وساد هذا الطراز سائر انحاء أوربا ، وتحول إلى طراز قومى واجهه فن عصر النهضة . ووجد صعوبة شديدة فى بعض بلدان أوربا - مثل فرنسا وألمانيا - فى إزاحته . وقد تميز هذا الفن بالتخطيط والأعمدة الرشيقة والأبراج العالية والسقف ذى الأقبية المتقاطعة المدببة ، والنوافذ المغطاة بالزجاج الملون ، وكلها عناصر مترابطة تعطى إحساساً قوياً بالقيم الدينية الرقيقة. ^(٣) وتعد كنائس العصور الوسيطة كلها من الطراز القوطى ، ولعل أشهرها كنيسة نوتردام دى بارى بفرنسا ، وكاتدرائية ستراسبورج بألمانيا .

فى نهاية العصور الوسطى انتقل فن بومبى من الجدار الخارجى الى داخل القصور . وبدأت أوربا فى التمرد على سلطة الكنيسة ، كما بدأت النزعة

Bloch : p . of H . V . II . p . 700 - 701

(١)

(٢) كلمة قوطى تعنى الممحمى . ويطلق فن 'لعمارة القوطى قواعد المنطق ، فشكل الكاتدرائية القوطية من الخارج يوحى الى الانسان بشكلها من الداخل . وكل عقد وفراغ وتمثال أو حبة له فائدة معمارية وجمالية . ويلاحظ ان معظم النسب فى العمارة القوطية محسوبة على أساس قيمة الانسان لا على أساس ضخامة المبنى

c.f Encyclopedia of World art . London . Mc Graw - Hill publishing company . 1962 . Vol . VI article Gothic Art p . 461 f .)

(٣) أبو صالح الألفى . المحرر فى تاريخ الفن . القاهرة . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ . ص ٢٢٤

الفردية فى النمو مع بداية عصر النهضة الذى سادته مجموعة هائلة من التغيرات الاقتصادية والسياسية والدينية التى صاحبها تحول فى الفنون يعكس ما تمتعت به الطبقة الحاكمة من ثروة ضخمة وما اكتسبه أمراء المدن وكبار تجارها من مظاهر الثروة والفخامة والعظمة ، ورغبتهم فى إقامة القصور البديعة الشاهقة . وقد تفتحت مجالات جديدة متعددة أمام رجال العمارة نتيجة لهذه التغيرات وازدهار المدن وما احتاجت إليه من إنشاء مباني عامة وقصور للطبقات الجديدة الغنية ، واقترن هذا التغيير بتحول فى البنية الاجتماعية للحياة الجديدة التى غلب عليها الصخب والاحتفالات والمهرجانات ، وتبع ذلك أيضا تحول فى الفن المعماري ليكون أقدر على التعبير عن قوة هذه الطبقة وإحساسها بالسعادة ، فانتقل فن بومبى - كما سبق القول من الجدار إلى داخل القصور ، فكان الرسم على الموائد وصلالات المآدب حيث صورت المهرجانات والاحتفالات بشكل أسطوري ساحر ، ولم تعد الموضوعات الدينية وحدها هى مجال فن العمارة ، بل دخلت موضوعات جديدة من المناظر الطبيعية ومشاهد الحياة اليومية فى المدينة والريف .^(١) وعندما نشبت الحروب الصليبية تحولت الرسوم والنقوش إلى تصوير الحروب والانتصارات والمناظر التى تصور القديسة التى تبارك الحرب ، أى تحولت الرسوم إلى مناظر الفروسية .

بالغ فن عصر النهضة فى استعمال الزخارف التى تزين البناء ، وأسرف فى استخدام الخطوط المنحنية ، وازداد التعبير عن البذخ والحيوية والوفرة وملابس المهرجانات الفاخرة والحفلات الصاخبة ورحلات الصيد ، فنشأ فن الباروك^(٢) الذى تميز بنزعة التكلف وإثارة الاندهاش والانبهار المنبعث من الرسوم المفعمة بالألوان ، كما تميز معماره بالفخامة والقصور الخيالية التى أراد بها تحقيق الإعجاز فى فن المعمار . ونلمح فى هذا الفن العنصر اليوتوبي وعمق النظرة إلى الامام كما تتمثل فى استخدامه المنظور لجعل المكان مضاعفا أو ثلاثة اضعاف واقعه الفعلى ، وفى أسلوب الفراغ لإعطاء الإحساس بأنها

(١) المرجع السابق : ص ٢٢٨ .

(٢) الباروك Baroque كلمة من أصل برتغالى Barruco واصل اسباني barrueco وتعنى اللؤلؤ غير المنتظم الاستدارة . واستخدمت الكلمة للتعبير عن الفنون المخالفة للتقاليد السائدة والمناهضة لمفهوم النهضة الكلاسيكى .

(c.f Encyclopedia of World Art . Vol . II . article Baroque Art . p . 258)

مبانى حقيقية وليست رسوما، وهذا ما حققه Giuseppe Galli Bibiena (١٦٩٦ - ١٧٥٧) عبقرى العمارة المسرحية ، وفنان المناظر الأوبرالية . وقد قدم على المسرح منظورا جديدا من مضافة جانبية بدلا من المنظور البسيط للمشاهد ، ورسم حوائط واسقفا ذات مساحات مفتوحة ، وصور على المسرح مبانى مرسومة فى اللامتناهى مستخدما أساليب الخداع البصرى والمناظر لملء الفراغ . ومما يذكر ان هذا الفنان قام ببناء الأوبرا الشهيرة فى بايروت ، والمسرح الإيطالى ، وأوبرا Dresden ، والكنيسة اليسوعية فى مانهايم التى تعد انجازا احتفاليا مبهجا بالحجارة .^(١)

ليس بالرسوم وحدها يكون المعمار ، فلا بد من جهد البناء الفعلى طبقا للمثل الفرنسى " ما لم يتشكل لم يوجد " ومع هذا التشكيل ينمو الجوهر أو المضمون اليوتوبى لفن المعمار . فى العصور الوسطى قامت اتحادات بنائى الكنائس The church masons' guilds التى اتبعت قواعد سرية - مثلما فعل المصريون القدماء - ولكنها لم تكن تعمل وفق أسس رياضية بل وفق رموز بنائية لما يسمى بأساس المعمار الحجرى basis of stone masonry وفى العصور الوسطى المتأخرة بدأت نقابات البناء القوطى تعمل على أسس رياضية بصرف النظر عن الاحتفاظ بسر المهنة أو الإفشاء به ، فلم تعد المواد الخام والتقنية والوظيفة هى وحدها التحديدات الأساسية للبناء الفعلى ، بل أصبح الإلهام الفنى أهم من المواد الخام والتقنية والوظيفة ، فهو التخيل أو الخيال ، وهو أساس الكمال المعمارى الكنسى .^(٢) وقد كان الرمز الدينى هو القصد لهذا الإلهام الخلاق أو هذا الخيال الفنى الطموح . وكان الرمز المعمارى لاتحاد بنائى كنائس العصور الوسطى هو معبد سليمان الذى كان فى نظرهم أفضل بناء على الأرض . ولاتحاد البنائين أسلاف هم موسى والبنائون الكهنة فى مصر القديمة والكلدانيون السحرة فى وادى الرافدين القديم وحيرام Hiram البناء والمعمارى لمعبد سليمان ، وامتد هذا التسلسل حتى ارفن فون شتاينباخ Erwin Von Steinbach الذى شيد كاتدرائية ستراسبورج . وظل معبد سليمان وراء تاريخ العمارة المسيحية بأكملها على الرغم من تدميره من آلاف السنين ، كما ظلت الطوائف الحرفية التى عملت فى

Bloch : p . of H . V . II . p . 703- 704 .

(١)

Ibid : p . 715 .

(٢)

كنائس العصور الوسطى تنتظر إليه باعتباره النموذج السرى .^(١) وتعد كنيسة Würzburg نموذجا لعمارة سليمان بأعمدتها المطابقة في أوصافها للكتاب المقدس ؛" على رأس العمودين صيغة السوسن فكمّل عمل العمودين " ^(٢) لقد شدد اتحاد البنائين المسيحيين عاطفة سحرية إلى هيكل سليمان ، وبقي الهيكل في اكتماله اليوتوبى نموذجا لكل النظم المعمارية ، كما بقيت أحلام الفن المعماري ، المفعم بالأماني حتى القرن التاسع عشر مرتبطة بإعادة بناء هيكل سليمان .

إن الإلهام أو الخيال الفنى يعبر عن يوتوبيا تهدف لتحقيق الانسجام مع المكان بشكل أكثر كمالا . فالعمارة اليونانية - التى لم تكن سرية ولا متعالية كالعمارة المصرية القديمة أو القوطية - قائمة على محاكاة جسد الإنسان كما يتضح فى النحت على وجه الخصوص ، أى ان القصد اليوتوبى للعمارة اليونانية كان قصدا انسانيا . بينما كانت الهندسة المتعالية أو السكونية هى الرمز للفن المصرى القديم ، والحيوية والوفرة هى الرمز المعماري للفن القوطى الوسيط . فكل من هذين النموذجين يتضمن عنصرا يوتوبيا للكمال ، كما أن رموزهما المعمارية المشار إليها تعبر عن إمكانيات جمالية حقيقية طالما كانت نموذجا يحتذى فى تاريخ الفن العمارة ، وإن كان أحدهما يمثل البللورة أو السكون ، ويمثل الآخر الحيوية أو الوفرة .

يقدم كل من الفن المصرى القديم والفن القوطى نظاما فريدا فى فن العمارة، وكلاهما ارتبط ارتباطا وثيقا بعقيدته الدينية ، فكان الدين هو البناء الفوقى لكل منهما على الرغم من اختلاف الرمز والإرادة المعمارية ، وقد قدم كل منهما يوتوبيا معمارية مناقضة للآخر؛ فالحضارة المصرية القديمة قدمت - فى زعم بلوخ - البللورة التى ترمز لسكون الموت ، إنها حضارة تتميز بالصرامة التى لا تنطبق على فن المعمار وحده بل تنعكس أيضا على الحياة الاجتماعية . والحضارة التى ترى كمالها فى الموت لا يمكن ان تبنى بمادة حية ، فتمثيل الملوك ذات الأجسام المنتظمة تمثل الجسد الميت وليس الجسد الحى . ولكنها أضافت شيئا جديدا على فن المعمار ، إذ اتخذت من المثلث نموذجا لبناء

Ibid : p. 716 - 717 .

(١)

(٢) ملوك ١ : ٧ : ٢٢ (الكتاب المقدس) .

الهرم ، وهو بناء له غرض عملى مباشر ويمثل غرفة الدفن أو مقبرة فرعون ، وهو بجانب ذلك يمثل الشكل الكونى كما قال بلوتارك " هكذا تصور المصريون طبيعة الكون فى صورة مثلث كبير جميل " وعلى الرغم من أن عصر الأهرامات بدأ بهرم سقارة السداسى الشكل ، وعلى الرغم أيضا من وجود أشكال أخرى للأهرامات ، إلا أن المثلث بقياسه الرياضى أثبت انتصاره وانسجامه مع دائرية الأرض ، ويظل الهرم واقفا صامتا كالبلورة بعيداً عن الحياة وكأنه أسطورة نجمية لكهنة الشرق القديم^(١).

أما عن الفن القوطى فهو على النقيض من سابقه يكسر الصرامة ويعبر عن الحياة التى يمكن ان تعيد نفسها من جديد . ليست الهندسة هى نموذج ، بل بعث المسيح من القبر أو قيامة المسيح ، ولذلك فإن رمزه المعماري هو الابتهاج والنصر والفرح التى تعد فى الفن المصرى خروجاً عن القياس . ان الفن القوطى محاكاة ديناميكية للكون ، ولبعث المسيح من القبر ، أى محاكاة لإعادة الحياة . وإذا كان الفن المصرى هو بلورة الموت باعتبار ان هذا الأخير هو الكمال المتوقع ، فإن الفن القوطى ضد - الموت ، إنه فن الزخرفة إلى حد الإسراف أو هو شجرة الحياة باعتبار أن هذه الأخيرة كمال متوقع ومتجدد . تلك هى السمات الأساسية للأشكال المعمارية لكل من الهرم فى النوع الأول ، والكاتدرائية فى النوع الثانى ، وكلاهما محاولة لتشكيل المكان فى شكل أكثر كمالاً، فى صمت الموت أو فى شجرة الحياة والمجتمع^(٢).

إن الهدف من تشكيل المكان لا يقتصر على إرضاء حاجاتنا المعيشية ، ولا هو مجرد مكان مبهج سار ، فقد ارتبطت العمارة دائماً بالظروف الاجتماعية ، لا بينائها الفوقى فحسب ، إنها فن موضوعى ملتزم بالعالم المرئى ، والبناء يعيد تشكيل العالم المرئى بشكل مادي تجريبي ملموس . ولكن ماذا يعنى العالم المرئى بالنسبة لفن العمارة ؟ انه يتخذ من الأشكال الطبيعية نموذجاً يحتذى ، ويستمد المعماري من العالم الطبيعى أدق تفاصيله مثل البيضة أو العش كنموذج للمنزل . وهناك أمثلة عديدة على استخدام فن المعمار للأشياء الطبيعية فى

Bloch : p. of H . VII . p . 722 - 723 .

(١)

Ibid : p . 71-26 .

(٢)

الزخرفة مثل اللوتس والمجارية ، إلا أن الفنان المعماري لا يقلد هذه الأشياء ولا يحاكيها ، بل هو يكتشفها ويخترعها إذا لم توجد في العالم الخارجى بشكل مرئى.

وهناك أنساق معمارية قديمة تعد صوراً موجهة لتاريخ فن العمارة ، فكل النماذج التى اتبعت الشكل الهندسى فى المعمار تنتسب للنسق المعماري المصري الذى انتقل إلى أوروبا عن طريق أكثر محاورات أفلاطون تأثراً بالحضارة المصرية وهى طيماوس التى تتسم بالانسجام والنسب الهندسية . فى حين ان السماء الهائلة هى الصورة الموجهة للمعمار الرومانى وان البانثيون انعكاس للكون كله ، ولقبة والنجوم والكواكب السبعة ، فهو يمثل آخر بناء نجمى لأن قبة العالم اختفت من العالم المسيحى بعد ذلك .

إن صورة بناء العالم World - builder أو نحات العالم World sculptor صورة مصرية ترجع للإله الفنان " إله النحت " فى ممفيس ، وهو الإله المصري الذى يعد النموذج البدائى لخلق - العالم . ولم يكن هذا موجوداً فى الأساطير الوثنية عن خلق العالم ولا فى الميثولوجيا البابلية التى قدمت الإله باعتباره منظم العالم وليس صانعه أو خالقه ، لأن العالم مكتمل منذ البداية ، والمعروف أنها ميثولوجيا بدون عالم آخر ، ولذلك لم تحتج إلى بناء عالم آخر غير هذا العالم الذى افترضت كماله منذ البداية . وصورة بابل التى كان لها دائماً صداها فى الكتاب المقدس لم تكن صورة موجهة لأشكال معمارية أخرى فى العالم الخارجى ، بل جاءت هذه الصور من أرض الخروج ، من مصر . وقد نسبت كل أعمال " بتاح " إلى يهوه إله الخروج ، بحيث أصبح الإله المصري صورة موجهة لكل أساطير خلق العالم بما فى ذلك قصة الخلق المعروفة فى الكتاب المقدس . جاء إذن فن العالم من أرض الخروج ^(١) وشعر يهوه شعوراً غريباً تجاه العالم القائم أو الموجود والكون المنتهى بالفعل ، فكانت السماء الجديدة والأرض الجديدة : " لأنى هأنذا خالق سماء جديدة وأرض جديدة فلا تذكر الأولى ولا تخطر على بال " ^(٢)

(١) Ibid : p . 730 - 731 .

(٢) إشعياء ٦٥ : ١٧ (الكتاب المقدس) .

إن النسب الهندسية السرية لمعبد سليمان مأخوذة من الهرم والمعبد المصرى ، فقد تحول قصر أو معبد بتاح إلى معبد للخروج ، وارتبط الحلم المعمارى بعالم أفضل إلى حد بعيد بتاريخ العقيدة التى امتدت من عبادة الشمس عند المصريين القدماء إلى نبؤه الخروج فى الكتاب المقدس ، حتى أن موسى بن ميمون يفسر وقوف إبراهيم على الجانب الغربى من جبل مورايا Moria بأنه نوع من المعارضة للديانة المصرية والبابلية القديمة التى اتجهت لعبادة الشمس ، ولذلك أدار إبراهيم وجهه عن مشرق الشمس ليتجه ناحية الغرب . وهذه هى الأسطورة النجمية الموجهة للعمارة المسيحية التى سعت لبناء عمارة جديدة باعثة على الأمل فكانت شجرة الحياة فى الفن القوطى ، وتوقع أرض جديدة وسماء جديدة^(١).

إذا كان للعمارة القديمة - بعد استبعاد أيديولوجيتها الدينية - وظيفة ، فما هى وظيفة فن المعمار فى العصر الحديث بعد أن اتخذت الأشكال المعمارية شكلا مختلفا أشد الاختلاف ، فبدت المباني كما لو كانت متأهبة للرحيل ، وظهرت فى شكل السفينة أو الصندوق . وعلى الرغم من أنها - أى العمارة الحديثة - اتجهت للانفتاح على ضوء الشمس ، وفتحت مساحات كبيرة لاستقبال ضوء الشمس من خلال نوافذ زجاجية ، إلا أن هذا الضوء لم يبعث على السعادة ، لأن الأماكن والنوافذ والأبواب المفتوحة التى اتجهت إليها العمارة الحديثة تحتاج إلى الحرية والأمن الذى لم تستطيع تحقيقه فى ظل النظم الاستبدادية (فاشية ونارية) لذلك عاد الحلم المعمارى مرة أخرى إلى منازل على هيئة كهوف وقلاع^(٢).

لقد قامت العمارة القديمة التى حددها Vitruvius على ثلاثة مبادئ هى المنفعة Utilitas والصلابة Firmit والخيال Venustas الذى زخرف وزين البناء فى كليته وتفصيله ، وعندما دمر العنصر أو الشكل الوظيفى أصبح البناء بشعا

Bloch : p . of H . V . II . p . 732 .

(١)

Ibid : p . 734 .

(٢)

monstrous كرسوم الفنانين التعبيريين ، وسعى المعماريون لإيجاد الفراغ ،
والبناء على مكان أجوف .^(١)

وعندما تطورت حركة المعمار وأصبحت المباني تحتاج إلى مدن وميادين ،
كان لابد من التصميم للمدى البعيد ، أى للمستقبل . واتجه المجتمع
البرجوازي والرأسمالي القائم على الربح لبناء مدن صناعية بلا فكر ولا تخطيط
، مدن لا يجمعها سوى الكآبة والشوارع المكشوفة فى فراغ ، على العكس من
المدن التى نشأت فى مجتمعات ما قبل الرأسمالية ولم تنشأ بطريقة عشوائية .
ان تخطيط المدن لم يقتصر على العصور الحديثة بل له جذور تاريخية بعيدة .
وقد انحدرت إلينا تصميمات المدن من عصر ما قبل الإسكندر - وهو المؤسس
الكبير للمدن - وأشار أرسطو - فى كتابه السياسة II فصل ٨ - إلى المعماري
هيبوداموس Hippodamos الذى اخترع تقسيم المدن وكان فى نفس الوقت أول
رجل وضع دستوراً سياسياً ، وقد قام بتخطيط مؤسسات سياسية وأبنية خاصة
بالمنفعة العامة ، وشرع فى إقامة المدن على أساس اجتماعى ، بل ان عملية
التخطيط نفسها كانت تقوم على دراسة دقيقة ومنهج واضح . وكان تخطيط
المدن معروفاً أيضاً فى زمن الإمبراطورية الرومانية عندما حول أوغسطس
مباني روما من الحجر إلى الرخام ، وعندما أعاد قسطنطين بناء بيزنطة وجعلها
عاصمة ملكية . وقد كان نصف هذا التخطيط يوضع على أساس اعتبارات
هندسية ونصفه الآخر على اعتبارات نجمية.^(٢)

ثم جاء معمار النهضة ليدخل فى حسابه النسب الرياضية فتحولت العمارة
إلى عالم آلى ميكانيكى ساد فى عصر الباروك - على الرغم من الإسراف فى
الزخرفة والنحت - وبقي التصميم الهندسى لفن الباروك نموذجاً للمدن
البرجوازية.^(٣) وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر سادت الفوضى
المعمارية ، فاختلف التخطيط عندما سيطر اقتصاد الربح فى المجتمعات
الرأسمالية ، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات فى بعض الشوارع

Ibid : p . 736

(١)

Ibid : p . 738 - 739 .

(٢)

Ibid : p . 740

(٣)

المنحنية و الفيلات أو القصور الفخمة . ثم جاء دور الهندسة المدنية فى تصميم وتخطيط الفوضى المعمارية بغرض إيجاد مدن مثالية وتحقيق التناسق والانسجام فى فن المعمار . وهذا ما فعله المهندس الفرنسى Ledoux (١٧٣٦ - ١٨٠٦) عندما صمم مدينة مثالية مخططة بغرض الإقامة الدائمة ، وتحتوى على نماذج مختلفة للبناء طبقا لاحتياجات السكان ، ومراكز العمل ومساحات خضراء فى كل مكان . ويشبه بلوخ هذا المعمار بما جاء به كامبانيا فى يوتوبيا التى قامت على النظام الصارم وعلم التجيم ، إذ كانت عمارة Ledoux تدور فى نظام فلكى لأنه كان يعتقد ان البناء builder هو المنافس للإله ، ومن ثم يسعى لتشكيل المكان على نمط للنظام الكونى الذى يفترض كماله منذ البداية وأن هندسته أيضا مكتملة . وهكذا جاءت يوتوبيا المعمارية " بالورة " مصرية أى يوتوبيا ساكنة هدفها المعمارى هو تحقيق الانسجام مع الكون.^(١)

إن العمارة فى العصر الحديث - مثلها مثل التقنية - عمارة مجردة ، ومدنها مدن بلا حياة ، مغتربة عن الإنسان الذى يشعر نحوها بالاغتراب . انها عمارة تعكس برودة العالم الآلى ، والمكان المعمارى فيها " إنشاءات مجردة يبقى العنصر السكونى فيها مسيطرا على فن العمارة التى لم تتصل بالعالم المادى ، على الرغم من أن هدفها هو الانسجام مع الكون ، والسؤال الآن : كيف يمكن ان يمتزج النظام السكونى للعمارة بشجرة الحياة الحقيقية ؟ وكيف يمكن التأليف بين النموذجين المعماريين : المصرى والقوطى ؟ لاشك ان هذا أمر مستحيل بدون عنصر ثالث أصيل بتوسط بينهما ويجده بلوخ فى الماركسية التى تتوسط بشكل منتج وعينى من خلال اتجاهها إلى " تطبيع " الإنسان وإلى " أنسنة " الطبيعة .

إن العمارة هى محاولة إنتاج وطن إنسانى جديد فى العالم القائم بشكل أكثر جمالا وانسجاما . واليوتوبيا المعمارية تمثل بداية ونهاية اليوتوبيا الجغرافية نفسها ، وكأنما تقصد إلى تحقيق أحلام الجنة الأرضية ، وإيجاد " أركاديا " فى المكان وفى حدود عالم أفضل فى بناء فعلى يبدو أكثر جمالا ويضم كل ما يرسم ويصور وينحت وينقش . والعمارة الحقيقية هى استشراف مكان أكثر ملاءمة

Ibid : p . 742 .

للإنسان يقوم على مزج النظامين السكونى والحيوى ، فالسكون هو الذات والعالم الخارجى هو الموضوع ، وعملية التوسط بينهما طبقا للجدل الهيجلى تأتى على يد الماركسية التى " أنستت " الطبيعة و " طبعت " الإنسان .

يتهم بلوخ الفن المصرى القديم بالسكون والثبات الذى يعبر عن الجسد الميت أكثر مما يعبر عن الجسد الحى ، ويصفه بأنه كالبللورة التى ترمز لسكون الموت فى مقابل الفن القوطى الذى يرمز لشجرة الحياة . والحقيقة أن هذا الحكم لا يعدو أن يكون مجرد ترديد لأقوال بعض الدارسين الغربيين عن الفن المصرى القديم ، كما يخالف الطابع العام الذى يميز تفسير بلوخ لتاريخ الفلسفة تفسيراً غير تقليدى ولا يتفق مع توجهه الماركسى الذى يحتم عليه الاهتمام بالأساس الاجتماعى للفن . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يوضع فى الاعتبار أن المجتمع المصرى القديم انقسم إلى فئتين اجتماعيتين ، طبقة الحكام أو الملوك الفرانة ، وطبقة عامة الشعب ، وهذا التقسيم الطبقي انعكس على الفن المصرى القديم الذى يمكن النظر إليه على مستويين : الفن الذى يصور بل ويخلد حياة الملوك ، والفن الذى يصور حياة العامة من الناس . وإن التماثيل أو الرسوم التى يصفها بلوخ بالسكون والثبات إنما تعبر عن طبقة الملوك التى كانت تقاليداً تحتّم عليها الوقار الذى يفرضه الطابع الرسمى لفئة الملوك بصفة عامة ، بالإضافة إلى الجلال الذى يفرضه الاعتقاد الدينى السائد فى هذا المجتمع والذى يؤله هؤلاء الملوك . وربما كانت هذه هى الأسباب التى دعت بلوخ - وغيره ممن يتهمون الفن المصرى القديم بالجمود - إلى إطلاق مثل هذه الأحكام العامة على هذا النوع من الفن . لكن كل هذه الاتهامات أغفلت ما يمكن أن نسميه بالمستوى الآخر من الفن المصرى القديم الذى يصور عامة المصريين وتفاصيل حياتهم اليومية وعملهم فى الحقول واحتفالاتهم فى الأعياد والمهرجانات كأعياد الحصاد ووفاء النيل وأعمال الحرث والغرس وما اتسمت به هذه الرسوم من حركة الأشخاص وانحنائهم ، وإيقاع الرقص المصرى الذى نلمسه فى حركة الفنانين المصورة على جدران المعابد . وتتضح الحركة وتزداد الرسوم التى تعبر عن الفعل فى تلك الرسوم الخاصة بتصوير المعارك الحربية المفعمّة بالحيوية ، بالإضافة إلى الألوان الزاهية والمشرقة التى تتسم بها كل

الرسوم المصرية القديمة والتي لا يمكن وصفها بأنها ترمز للموت ، وإنما هي موحية بالحياة وبالصراع مع الموت ومقاومته.

٢- فن التصوير :

التصوير الفنى هو الشعور أو الصوت الداخلى للفنان ، وعندما يتحرك هذا الصوت للتعبير عن نفسه تعبيرا خارجيا يمر هذا الشعور عبر اليد الموهوبة المبدعة للفنان. فالصورة الفنية لا تُرى فقط بل تُسمع أيضا ، انها تروى - بقدر ما لديها من تأثير مبهج - ما نراه فيها بأسلوب مفعم بالألوان المشرقة . وليس مهما أن تكون هذه الألوان مطابقة للعالم الخارجى أو الواقعى ، فغالبا ما تجذبنا الصور الفنية الى عالم بعيد عن الواقع ، وإنما المهم أن يكون لديها القدرة - من خلال الأضواء والظلال والتكوينات والأبعاد والزوايا - على استشراف المستقبل وإلقاء الضوء على شىء أو أشياء لم توجد بعد فى عالم الواقع . ولقد مر التصوير - شأنه شأن سائر الفنون الأخرى - بمراحل تطور مختلفة كشف فى كل مرحلة منها عن بعد من أبعاده اليوتوبية الكامنة فى داخله .

وبالابتعاد عن المرحلة الزمنية التى كان الفن فيها خادما للدين ومكرسا لتصوير موضوعاته ، والاتجاه إلى المرحلة التى عبر فيها عن الحياة اليومية. يتضح أن هولندا من أكثر البلاد التى شهدت نهضة فنية كبيرة فى هذا المجال ، وظهر بها مصورون عظام عبروا عن الموضوعات الدنيوية التى أصبح لها استقلال مطلق ، وأخذت تعبر عن موقف من الحياة لا ترفع فيه ، مبنى على التجربة اليومية ، موقف لا يترفع عن الواقع وإنما يعده شيئا تم الانتصار عليه وبالتالي أصبح مألوفا ، وكأن هذا الواقع قد اكتشف ، وامتلئ ، وتم الاستقرار فيه للمرة الأولى^(١).

أبدع الفنانون الهولنديون فى تصوير الحياة العائلية المتمتعة بالدفء والهدوء والسكينة والحياة الآمنة المطمئنة التى لا يعترئها أية تغيرات فجائية ، كالزوجة التى تقرأ الخطاب ، والأم التى تراقب الأطفال وهم يلعبون فى الساحة

(١) هاوزر ، أرنولد : الفن والمجتمع عبر التاريخ . ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعة أحمد خاكي ، القاهرة ، دار

الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ، ج١ ، ص ٥١٤ .

، والسيدة العجوز التى تتنزه فى الشارع بينما تتخلل أشعة الشمس المنظر الصامت ، والعديد من اللوحات التى تعبر عن الهدوء واللامتناهى ، والضوء الساقط من زوايا مختلفة ومن إطار النافذة والباب المفتوح ، ولمبات الحائط المعلقة ، والكراسى ذات المساند إلى آخر هذه الأشياء التى تعبر عن الراحة البرجوازية وأسلوب الحياة اليومية المنتظمة والمألوفة داخل الغرف الضيقة . وعندما يلقى الفنان الضوء على العالم الخارجى من خلال النافذة ، فإن المنظر لا يمتد لأكثر من مائة متر أو مائتين كما فى بعض لوحات بيتر دى هوخ Hooch (١٦٢٩ - بعد ١٦٨٤) الذى تعبر لوحاته عن حياة الطبقة البرجوازية المتوسطة.^(١)

فى نهاية العصور الوسطى أصبح للبعد الثالث مكان فى الصور المرسومة ، واتجه الفنانون إلى تصوير المنظر المفتوح المفعم بالأمل ، وظهرت فى الصورة أبعاد مفتوحة على العالم الطبيعى للإيحاء بالامتداد الهائل لعالم لا متناه. صار هذا البعد جزء لا يتجزأ من تصميم الصورة وكأن المشاهد لها ينظر من خلال نافذة كبيرة ليمتد النظر إلى ما وراء الأفق ، كما يتضح فى لوحة الفنان الهولندى جان فان إيك Jan Van Eyck ^(٢) (١٣٩٠ - ١٤٤١) " مادونا" حيث وظف المنظور فى خدمة المنظر الموضوع داخل إطار من العمارة ، ويظهر المنظر الطبيعى نفسه بوصفه نافذة للمنزل ، وأصبحت خلفية الصورة هى المدينة وابعادها وكاتدرائيتها ، والنهر الذى تجرى فيه السفن والجسر المزدحم ، وتلال خضراء صاعدة فى الأفق وجبال مغطاة بالثلوج . وهكذا أعطى المنظور من خلال إطار الصورة أرضاً مفعمة بالحلم وواقعا آخر متعدد الطبقات .^(٣)

Bloch : p . of . H . V . II . p . 796 .

(١)

(٢) يعتبر جان فان إيك المؤسس الأول لمدرسة تصوير الأشخاص بالزيت فى بلاد الأراضى الرطبة ، ولذلك سبقت بلاده إيطاليا فى هذا المجال . ويتميز هذا الفنان بسعة الخيال والدقة فى تسجيل التفاصيل الصغيرة للموضوعات المرسومة .

c.f . Peter and Linda Murray : A Dictionary af Art and artists . Great Britain . penguin Books . 1959 . p . 104 - 105 .

Bloch : p . of . H . VII . p . 799 .

(٣)

ولا يوجد فنان اهتم بالمنظور وأبدع فيه مثلما فعل ليوناردو دافنشى (١٤٥٢ - ١٥١٩) فى لوحته " عذراء الصخور " ، إذ لا تبدو الصخور منفصلة عن الأشخاص الذين يبدون كأنهم طافون فى هذا الجو الشعاعى الغامض المغلف بالظلال . ولقد صارت الظلال منذ اكتشاف دافنشى لأهميتها عنصرا أساسيا فى اللوحة ونبذت طريقة الاهتمام بتأثير الألوان الزاهية.^(١) وتميز دافنشى برسم أشخاص ذات أبعاد ثلاثة باستخدام الضوء والظلال دون تحديد لمعالمهما كما فى لوحته التى طبقت شهرتها الأفاق " الموناليزا " ، هذه اللوحة التى جاءت بعنصر ثورى فى تطور مفهوم النهضة لفن البورتريه حيث أتت بعلاقة جديدة بين الوجه Figure وخلفية الصورة مما جعل من " الموناليزا " لحظة تنوير كلية،^(٢) بابتساماتها الغامضة ونظراتها التى تلاحق المشاهد من كل الزوايا ، وخلفيتها الضبابية . وتميز دافنشى برسم أشخاصه داخل تكوين هرمى بطريقة مبتكرة لم تكن معروفة من قبل ، وخفف من التأثير الجاف للشكل الهندسى بأساليب علمية^(٣).

إن الحلم الذى جسده لوحة " الموناليزا " فى الخلفية ، تكرر فى الموناليزا نفسها ، أى تكرر شكل المنظر الطبيعى فى تموجات ثوبها وجفون عينيها الهادنتين ، وفى ابتسامتها الغامضة ، فالمنظر الطبيعى الذى تصوره خلفية الصورة لا يقل أهمية عن وجه الموناليزا نفسها ، مما جعل اللوحة تعكس فلسفة دافنشى ومفهومه عن العالم "فكل جزء ينزغ للاتحاد مع الكل مرة أخرى ليهرب من النقص ، وهذا النزوع هو الخلاصة والجوهر ، وصدائة الطبيعة والإنسان هى نموذج العالم كله ".^(٤) إن الامتزاج بين المنظر الطبيعى ، بجباله وأضوائه الخافتة وبحيراته وحقله الشاحبة اللون ، وبين الموناليزا ، التى تحديق فى كل الزوايا مع الغموض الذى يحيط بها والأرض الضاربة فى الخضرة والضوء المفعم بالدخان حولها ، إنما يعبر عن وحدة كلية رسمها الفنان بالأضواء

(١) نعمت اسماعيل علام : فنون الغرب فى العصور الوسطى والنهضة والباروك . القاهرة دار المعارف ، ١٩٧٦ ، ص ٨٨ .

(٢) Monti , Raffaele : Leonardo Da Vinci , Translated from the Italian by Pearl Sanders . London , Thames and Hudson , 1967 . p . 18 .

(٣) نعمت اسماعيل علام : فنون الغرب . مرجع سابق - ص ٩٠ .

(٤) Bloch : p . of H . VII . p . 800 .

والظلال. وهذا أيضا هو الذى عبرت عنه لوحة " القديسة آن " التى أوضحت قدرة دافنشى على مزج الجمال الانثوى بجمال الطبيعة .

وتتحول الخلفية المفتحة على اللامتناهى عند دافنشى إلى خلفية مظلمة عند الفنان الهولندى رمبرانت Rembrandt (١٦٠٦ - ١٦٦٩) الذى تميز بدقة التعبير عن الوجه الإنسانى فيما يعرف بفن البورتريه ، واهتم اهتماما خاصا بتوزيع الضوء فى لوحاته توزيعا متفردا : كانبعاث الضوء القوى من أحد جوانب اللوحة ، أو تدفقه من جهة واحدة ، أو سقوط الضوء الساطع خارج اللوحة على خلفية مظلمة . ويتضح هذا فى اللوحات العديدة التى رسمها الفنان لزوجته ساسكيا Saskia . كما يتضح فى لوحته الشهيرة " نوبة الحراسة الليلية " حيث يسطع الضوء من الخوذة الذهبية التى يضعها قائد الحراسة الليلية على رأسه ، وهذا البريق المتجمع للضوء يلقى بظلاله على خلفية مظلمة تتداخل فيها الألوان البنية والذهبية ويعمل النور داخل الظلام ، وتخفى الظلال معظم جنود الحراسة الليلية وان كانت لا تخفى حركاتهم الخافتة . ويصدق على هذا أيضا مجموعة لوحات العذاب Passion ، وهى اللوحات التى تصور عذاب المسيح حيث يقف الأشخاص وحتى الأشياء فى خلفية ممتدة منعزلة ومظلمة ، وتظهر الألوان من انعكاس الضوء الذى ينبعث من مركز الصورة وان كان لا يصدر من أشعة الشمس ، ولا من ضوء صناعى ، وإنما يشرق من لحظة انطفاء حياة المسيح على الصليب . هذه المفارقة فى استخدام رمبرانت للضوء تعبر عما يمكن تسميته منظور نور الأمل Perspective light of hope فقد استبدل بالمنظور الكونى المفتوح عند دافنشى مكان مظلم ، وظل الضوء الذى يتعارض كل منهما فى طريقة استخدامه يرسم حقيقة الأمل والإشراق.(١)

ويتحول التصوير إلى رسم مناظر يوتوبية واضحة حتى فى عنوانها كما فى لوحة أنطوان واتو Antoine , J, Watteau (١٦٨٤ - ١٧٢١) " الإبحار

Ibid : p . 801 .

(١)

(٢) أنطوان واتو : هو الفنان الفرنسى الذى اشتهر برسم المناظر الطبيعية والأعياد والاحتفالات ، يتميز بشاعرية اللون (الاسودوالاحمر والايض) ورقة للمساة، ويعتبر فنه الذى يجتم فن التصوير في == القرن السابع عشر بداية التطور في طراز الفن والمجتمع الفرنسى ، حيث ظهر اتجاه فنى جديد تخلص من الاسلوب الاكاديمى وعرف بطراز الروكوكو.

إلى جزيرة كيثيرا^(١) وهى تصور مجموعة من الشبان والشابات يقفون فى أحضان الطبيعة فى انتظار السفينة التى ستبحر بهم إلى جزيرة الحب . وقد صورت هذه اللوحة ثلاث مرات ، وتعتمد النسخة الأولى منها على المرحلة الانطباعية التى يبدو فيها ترتيب الأشكال مألوفاً وتعد مجرد رحلة رومانسية . وفى النسخة الثانية (فى باريس) ظهرت تشكيلات فى المنظور واتضح الحلم فى منظر طبيعى ساحر يحيط بالازواج الذين ينتظرون سفينة الحب على الماء الفضى، وليل الجزيرة المأمولة غير مرئى ولكنه ينعكس بشكل مباشر على الحركة والسعادة التى تتبعث من الصورة بخلفيتها اليوتوبية الواضحة . أما النسخة الثالثة (فى برلين) فتبدو فيها الخلفية أكثر زينة ، والسفينة التى تحوم الملائكة حولها على أهبة الاستعداد للرحيل . وثمة تجاور مباشر فى استعمال اللون الأحمر الوردى والأزرق السماوى يرف حول منظر الإبحار مما يوحي بأنه وعد مرسل من جزيرة الحب بسعادة متوقعة.^(٢)

عبر التصوير عن الرحيل إلى عالم أفضل كهروب من الكدح اليومى وأمل فى تحقيق السعادة فى عطلة يوم الأحد الخالد وقد تحول يوم الراحة فى العصور الوسطى إلى عالم آخر يتحقق فيه السلام والخير فى اللحظة الساكنة وراء هذا العالم. ولذلك ظلت صور حكايات الكتاب المقدس والحكايات الدينية هى الشكل الرئيسى للفن فى البلدان الكاثوليكية ، وفى تلك التى يحكمها ملوك ذوو سلطة مطلقة ... ولم تكن موضوعات الحياة اليومية والمناظر الطبيعية والطبيعية الصامتة سوى عناصر مساعدة فى التكوينات المستمدة من انكتاب المقدس ومن التاريخ والأساطير.^(٣) وفى هذه الفترة لم يكن المنظور مألوفاً، وربما يرجع هذا إلى طبيعة الموضوع الدينى الذى تتناوله هذه الرسوم. وجاء جيو توتو Giotto (١٢٦٦ - ١٣٣٧) فى نهاية العصور الوسطى ليعبر عن التراتب فى الفكر الدينى ، فكل شىء فى لوحاته يأخذ مكانه المحدد له طبقاً

(c.f. Peter and Linda Murray : A Dictionary of art and artists p . 341 - 345) .

(١) كيثيرا Cythera : جزيرة فى البحر الايئى تقع بين شبه جزيرة المورة وجزيرة كريت كان بها معبد

لأفروديت إلهة الحب والجمال .

Bloch : p . of H . VII.p . 798 .

(٢)

(٣) هاو زر ، ارتنولد : الفن والمجتمع عبر العصور . الترجمة العربية ج١ ص ٥١٤ .

لنظامه أو وضعه الدينى ، حتى الملائكة تطير فى الأماكن المحددة لها فلا ترحم اللوحة ولا يأتى وجودها مصادفة ، وتوزيع الأشكال على الأماكن على أساس قيمتها الروحية.^(١) وتظهر الطبيعة على حافة هذا النظام .^(٢) وعلى الرغم من أن جيوتو يعد مؤسس الواقعية فى الغرب وصاحب ثورة كبيرة فى تاريخ فن التصوير - حيث يعتبر أسلوبه الحد الفاصل بين التقاليد الجامدة وتقاليد فن النهضة الحديثة ونهاية فترة فى فن التصوير كانت تسيطر عليها فكرة تصوير المقدسات فقط وبداية فترة تهتم بالإنسانيات^(٣) ، كما يعده البعض أيضا من أعظم فناني النزعة الكلاسيكية البرجوازية التى حققت توازنا كاملا بين العناصر الطبيعية والعناصر الشكلية فى التصوير - على الرغم من كل ذلك إلا أن فن جيوتو يتطابق مع صورة العالم كما حددها توما الاكوينى ، وكان فيها الايمان بالترائية هو المقدمة المنطقية الوحيدة للبرهان الانطولوجى على وجود الله. إن الله هو الوجود الحقيقى لانه كلى وكامل ، لذلك رسم جيوتو لوحاته من بعددين ، وأضاف تراتبية المكان إلى تراتبية الوجود . وتحولت اليوتوبيا المميزة لعالم جيوتو إلى مجرد ميثولوجيا وانتقت عنها نزعة التفاؤل ، كما تحطم بناؤه مع نهاية الثيوقراطية - الإقطاعية فى العصور الوسطى^(٤) وغلب على يوتوبياه طابع السكون الذى يعلو على الحركة ، أى أنها يوتوبيا مكانية ساكنة وليست زمانية لا نهائية .

ثم تحرر التصوير من أسر السلطة الدينية فى نموذج الفن الهولندى وتصويره للحياة المنزلية . ولكن هذا النوع من التصوير لم يرض أيضا الذات البشرية التواقعة للرحيل إلى عالم أفضل من جدران المنزل وحجراته ، إلى عالم يخرج بها عن نطاق الحياة اليومية الرثيئة ، فتحول الرسم إلى تصوير الحياة خارج المنزل بحدوده الضيقة إلى أماكن طبيعية أكثر اتساعا وانفتاحا فى الهواء الطلق . وقد صور العديد من الفنانين عطلة يوم الأحد أو يوم الراحة ، مثل

(١) Bloch : p. of H. V II . p . 818 .

(٢) نجد عكس هذا النظام فى النزعة الطبيعية فى مدرسة " الطار " الصينية حيث المناظر الطبيعية والزخرفة هى الإطار الذى يخدم الاشكال .

(c.f. ibid . p . 818) .

(٣) نعمت اسماعيل علام : فنون الغرب . مرجع سابق ص ٣٦ .

(٤) Bloch . p. of H. VII . p . 819 .

الفنان الهولندي بروجيل Brueghel (١٥٢٥ - ١٥٦٩) فى لوحته " أرض الكوكابين " التى تصور حشدا من الفقراء الحالمين بالطعام والشراب فى يوم الأحد ، منهم الفارس والعالم والفلاح ، وقد نام بعضهم بعد إشباع جوعه ، وبقي العالم مفتوح الفم والعينين يحلم بمشويات ليس لها أثر فى الأوعية الخاوية حوله ، وربما يحلم بلحم الخنزير الذى يظهر بالفعل فى خلفية المنظر الطبيعى للصورة ، حيث يشرق النور من الخلف ليسلط على الخنزير الذى ربما يكون موضوع الحلم ورمز إشباع المعدة الخاوية .

وتعتبر أيضا لوحة الفنان الإيطالى جيور جيونى Giorgione (١٤٧٨ - ١٥١٠) " حفل موسيقى فى الهواء الطلق " عن يوتوبيا يوم الأحد ، فهى تصور رجالا يستمعون للموسيقى فى يوم العطلة فى صحبة سيدات عاريات ، وفى أحضان الطبيعة الساحرة ، وقد كانت هذه اللوحة نموذجا لصورة الفنان الانطباعى الفرنسى مانيه Manet (١٨٣٢ - ١٨٨٣) " غداء على العشب " الذى أعاد هذا المنظر بدون موسيقى ، وصور حديقة أبيقورية يسطع عليها ضوء خافت يسقط من بين الأشجار ويحيط بالأزواج ، وتتميز اللوحة بالبساطة والحضور والاستمتاع الحسى بعطلة يوم الأحد وما فيه من إمكان فعلى للطبقة الوسطى الصغيرة ^(١) ، وقد أثارت هذه اللوحة ثائرة النقاد الذين اعتبروها سخرية قاسية من بعض طبقات المجتمع وخاصة الطبقة البرجوازية .

ثم تأتى لوحة الفنان الفرنسى جورج سورا Seurat (١٨٥٩ - ١٨٩١) " نزهة على نهر السين " لتعبر عن المعنى السلبى لـ " غداء على العشب " حيث يصور الطبقة البرجوازية الحقيقية بوجوه فارغة مسترخية ، ونهز شاحب وقوارب مبحرة بتراخ فى المؤخرة ، كما تبدو الشمس وكأنها العالم السفلى هاديس . وتعد هذه اللوحة نموذجا لما يسمى بالكسل الطو وانعدام الوعى اليوتوبى . وتحول التصوير مع سيزان (١٨٣٩ - ١٩٠٦) إلى تبسيط للموضوعات ، فقدم صورة إيجابية ليوم أحد الطبقة البرجوازية ، وأصبحت اللوحات تعبيراً عن ممكن ساكن فى طبيعة ريفية بسيطة ، وأصبح هدوء يوم الأحد عينا ملموسا فى حالة من الطمأنينة والرضا المتمثل فى قطف التفاح

والبرتقال والليمون بعيدا عن صراعات الحياة المدنية التي سادت القرنين التاسع عشر والعشرين. ثم هجرت يوتوبيا يوم الأحد أوربا كما فى لوحات الفنان الفرنسى جوجان Gauguin (١٨٤٨ - ١٩٠٣) إلى عالم آخر بعيد وبدائى، إلى تاهيتى التى أكتشفت عام ١٦٠٦ ونظر لها الأوروبيون كأنها قطعة من الفردوس حتى دخلت فى رسوم يوم الأحد التى طغت عليها السعادة.^(١)

والآن ، كيف يحكم على العمل الفنى بالأصالة أو الزيف ؟ وكيف يتم تقييم الظاهرة الجمالية ، فيحكم عليها بأنها حقيقة أصيلة أو وهمية مزيفة ؟ ان مثل هذا السؤال يعبر عن أحد الاشكالات الهامة فى علم الجمال . ولا يمكن بطبيعة الحال الاستفاضة فى عرض هذه المشكلة التى تخرج عن حدود هذا البحث ، ولذلك يمكن الاكتفاء بعرض وجهة نظر بلوخ فى هذا الموضوع إذ يؤكد أن الحكم على العمل الفنى وتقييمه لابد أن يكون فى حدود ما يحمل هذا العمل من بعد يوتوبى ، أى بقدر ما يعبر مضمونه عن الأمل الكامن فيه .

إن الاستطيقا الكلاسيكية تعبر عن استطيقا خالصة للتأمل كما هى عند كانط الذى قصر موضوع الجميل على التأمل الخالص . فالفن عند كانط عمل يقصد من ورائه المتعة الجمالية الخالصة ، بمعنى أنه حر منزه عن كل غرض سوى المتعة الفنية ذاتها.^(٢) بذلك يكون الموضوع الجمالى مقصورا على الحاضر وبعيدا عن الوجود فى المستقبل ، وكأن الفن يبرر العالم كظاهرة جمالية بتعبيراته الشكلية ومن خلال الكمال الشكلى ، ومن هنا تتظر الاستطيقا الكلاسيكية إلى الموضوع الجمالى من ناحية مظهره فقط فيتحول إلى نوع من المتعة الجمالية ، كما تصبح الاستطيقا ميتافيزيقية عند شوبنهاور تحرر الانسان من إرادة الحياة.^(٣) ان الفنان فى نظره - أى شوبنهاور - هو فى لحظة الإبداع إنسان متأمل هادئ استطاع أن يحطم قيود الرغبة ، ويتحرر من أسوار الفردية ، فهو أشبه ما يكون بالمتصوف الغارق فى سكون النظر العقلى المحض ، السابح فى فيض من السكينة الروحية الخالصة ... لقد قال شوبنهاور باستطيقا

Ibid . p . 814 - 815 .

(١)

(٢) زكريا ابراهيم : مشكلة الفن ، ص ١٤ .

Bloch : p . of H . V II . p . 807 .

(٣)

سلبية تقوم على النظر والتأمل ، وتعتبر أن مهمة الفن لا تكاد تتعدى معرفة المثل أو الماهيات ^(١) وكذلك فعل هيجل على الرغم من نزعه التاريخية واهتمامه بالمضمون ومعارضته للشكلية لأن الاستطيقا عنده تنحصر أيضا في نطاق الفن الساكن المتأمل.

اما عن الاستطيقا الماركسية كما هي عند لوكاتش على سبيل المثال الذى يعبر عن النزعة الواقعية ، حتى من وجهة نظر هذه الواقعية - التى يهتمها بلوخ بأنها واقعية فجة - وحتى لو بدت الاعمال الفنية التى تعبر عنها مكتملة من الناحية الشكلية البحتة ، فهى لا بد أن تكون غنية فى مضمونها معبرة عن الواقع الذى هو عملية صيرورة متفتحة على آفاق مستقبلية. فالعمل الفنى ليس مجرد شيء محسوس يظل دائما على ما هو عليه ، بل هو حقيقة حية يطرأ عليها الكثير من التغيير ، بفعل تلك الصيرورة الحضارية التى لا بد لكل عمل فنى من أن يندمج فيها ويتأثر بها. ^(٢)

ويدل هذا على أن الفن بالمفهوم الجدلى يعبر عن صيرورة واقعية وليست مزعومة، فهو من ناحية مضمونه ومن الناحية النظرية لا بد أن يكون فنا متفتحا وغير منته ، لأنه يصور النزوعات والإمكانات الكامنة فى الموضوعات . إن العمل الفنى يصور الجميل على انه جدل الوجود فى مرحلة سابقة على المظهر الذى يبدو عليه . والفن بمفهومه الجدلى عمل لم يكتمل بعد شأنه شأن الواقع نفسه ، فكلاهما منخرط فى العملية الجدلية ، وكلاهما مسيرة مفتوحة نحو كمال لم يتحقق بعد . وهذا على العكس من معالجة المثالية التى اقتربت مما يسمى امتلاء أو تحقيق كمال الواقع fullness of perfection of the real ، وكأن العالم الذى هو متغير فى كل وظائفه الثقافية الأخرى قد بلغ الغاية من روعته وكماله ، مع أن الفن هو النزوع لهذا الكمال الرائع ، والإمكان الواقعى الموضوعى لهذا الكمال. ^(٣) إن المعالجة المثالية للموضوع الجمالى تصنع وهما جماليا منفصلا عن الحياة . أما الفن الذى يتناول الإمكانات الكامنة وراء المظهر أو المظهر

(١) زكريا ابراهيم : المرجع السابق ص ١٩٥ .

Bloch : Ibid . p . 808 - 809 .

(٢)

Ibid : p . 809 .

(٣)

البادى من الواقع الممكن فهو وحده الذى يستحق اسم الفن ، لأنه يضع نفسه فى أفق الواقع الذى لم يزل فى سبيله إلى التحقق. والمضمون الفنى يجب أن ينظر إليه نظرة يوتوبية واقعية لا نظرية وهمية مجردة تصور المظهر كأنه لعبة مكتملة . وهكذا يقاس الفن بمقياس موضوعاته ذات الدلالة اليوتوبية ، لأنه يخلق علاقة معرفية بالأمل لا مجرد متعة جمالية سطحية.

وهذا هو الذى أدركه الفن الكلاسيكى ايضا وان كان قد ادركه بشكل مثالى - موضوعى كما تؤكد عبارة شيللر " الجمال هو الحرية فى المظهر ". ويقول كانط فى " نقد ملكة الحكم ": "ان القدرة على ادراك الجليل تدل على قدرة فى العقل تتخطى كل مقاييس الحواس ... والجليل يجلب معه فكرة اللانهاية ، ولهذا فإن الجليل يكون طبيعة فى أحد مظاهره التى يجلب تأملها فكرة اللانهاية ". وليست اللانهاية هنا إلا ما يجلب معه الشعور بحريتنا فى المستقبل.^(١) تقوم الاستطيقا القديمة إذن على فكرة الجليل التى يصفها كانط بأنها سعادة مبرأة من كل غرض أو مصلحة ، تماما مثل الفن الاغريقى الذى يقوم على مقولة الجليل ، والذى ينسب عادة لموضوعات دينية ويتميز برجفة الدهشة التى قال عنها جوته انها افضل ما فى الجنس البشرى .

إن مملكة الإمكان أو الممكن الواقعى هو الشرط الأساسى للفن الذى يجب أن يمتد لعالم لم يوجد بعد . والنزعة الواقعية للفن يجب ألا ان تكون وصفية بمعنى تفسير الواقع أو وصفه ، وانما يجب أن تكون مرآة للتوقع الباطن داخل العمل الفنى . انها نزعة واقعية ذات دلالة يوتوبية . ويخلص بلوخ من هذا كله إلى أن الإرادة الفنية يجب أن تتحرر من النزعة الشكلية التى تحمل سمات مجتمع برجوازي كل ما يميزه هو السعادة الشكلية والمظهرية ، أى أن يخرج من نطاق الشكلية ومن نطاق التأمل . فلا يكفى فى العمل الفنى أن ننظر إلى العالم نظرة جديدة ، بل يجب أن نخلفه خلقا جديدا . فالفنان ليس مجرد صانع ، وانما هو خالق - كما أطلق عليه المعمار الفرنسى Ledoux - يذيع اسرار الآلهة ، إذ يصرح لنا بتلك المعانى الخفية والعلاقات المطوية والقيم المستترة التى أودعتها الآلهة صدر المخلوقات. بل ان الفنان قد يزعم لنفسه الحق فى

Ibid : p . 810 .

(١)

إعادة خلق هذا الكون ، لكى يبين للآلهة كيف كان يمكن أن تجيء الخليفة أفضل ، أعنى أكثر اثارة واخصب وجدانا وأعمق معنى وأوقع أثرا.^(١) وحتى الاستطيقا الكلاسيكية التى اهتمت بالنزعة الشكلية والكمال الشكلى لم تغفل هذا الجانب البيوتوبى المشرق على الرغم من انها تناولته تناولاً مثاليا - موضوعيا - لا بد للفن اذن أن تكون له غاية يحققها من خلال أساليبه الاستعارية والرمزية ، وأن يعبر عن نزوع الواقع ونزوع الذات البشرية نحو أمل لم يتحقق بعد . ومع الماركسية لم يعد الفن - كما يرى بلوخ - تأملاً فحسب ، بل أصبح فيه إمكان كامن وراء المظهر أى ممكن ايجابى يملك القدرة على التحقق.

يدين بلوخ كل الفنون التى تبعث فى النفس السكينة والاطمئنان أو تلك التى تركز إلى الراحة أو السعادة ، ويطلق عليها المقولة الماركسية التى تزعم أنها تعبر عن الفكر البرجوازي . انه يبحث فى اللوحات الفنية عن تلك التى تعبر عن الممكن الواقعى الموضوعى أو التى توحى بعالم لم يوجد بعد ، وتبعاً لذلك يهاجم كل الأعمال الفنية التى تقترب من تحقيق الكمال على المستوى الاستطيقى ، ويزعم أنه ليس سوى كمال شكلى يشابه إلى حد كبير ما فى المجتمعات البرجوازية التى لا ترى من إمكانات الواقع سوى تلك السعادة الشكلية ، بينما الفن عنده ينبغى ان يعكس الواقع المتدفق فى صيرورة دائمة . لذلك كان تقييمه للعمل الفنى بقدر ما يحمل من أمل ، وبقدر ما فيه من نزوع بيوتوبى نحو اكتشاف إمكانات واقعية موضوعية . ومن هنا قدم تحليلاً للأعمال الفنية أبرز فيه ما تحمله من أمل كامن فى أعماق الصور ، فتحليله لتوزيع الازواء والظلال فى اللوحات الفنية وكيفية استخدام الأبعاد والزوايا والمنظور استخداما يكشف عن الجديد القادم ، كان محاولة لإبراز هذا الجديد بصورة عينية ، أو لجعل " الجديد " - الذى يسعى جاهدا لالتماسه فى هذه الأعمال - مرئيا .

ويمكن القول انه على قدر ما فى تحليلات بلوخ للأعمال الفنية من عمق النظرة التى كشفت عن تمتع صاحبها بحس جمالى على مستوى عال من ناحية ، وألقت الضوء على الجوانب الخفية لهذه الأعمال من ناحية أخرى ، وقدمت تفسيرات مبدعة وخالقة تتفق مع نظرته للموروث الثقافى الذى يعاد تشكيله

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفن ، ص ٢٤٢ .

وخلقه من جديد بشكل مستمر - أقول انه على قدر ما فى هذه التحليلات من عمق النظرة ، إلا أنها انحصرت فى التفسيرات الماركسية التى تربط الفن بالظروف التاريخية والاجتماعية . وعلى الرغم من أن بلوخ تجاوز فى مواضع كثيرة الرؤية الماركسية التى نجح فى ان يطوعها للإطار العام لفلسفته ، إلا أنه التزم ببعض مقولاتها فى تحليله للظاهرة الجمالية ، ربما لأنها تساعده أكثر من غيرها فى التعبير عن فلسفته الخاصة وتطويع هذه الفنون وتفسيرها بما يتفق مع نسقه الفلسفى العام الذى لا يهتم بالوصول إلى الهدف بقدر اهتمامه بالسعى إليه . لذلك كانت نظرته إلى تلك الأعمال الفنية التى تصور الواقع على أنه مكتمل هي نفس نظرته للفلسفة المثالية التأملية ، لأن الواقع الفعلى لم يبلغ كماله بعد ، ولن يبلغه على الإطلاق وفقا لفلسفة بلوخ نفسه ، أى وفقا لنسقه المفتوح على المستقبل اللانهائى . ومن هنا كانت وظيفة الفن عنده وظيفة يوتوبية ، وكانت الأعمال الفنية التى استأثرت باهتمامه هي تلك التى تبعث فى نفس من يشاهدها مشاعر أو انفعالات التوقع بعالم أو بشيء لم يأت ولم يتحقق بعد ، أى هي تلك التى تعبر عن النزوع إلى الكمال وليس الوصول للكمال عينه .

وإذا كان صحيحا أن الفن يعبر عن واقع الحضارة والثقافة التى نشأ بين أحضانها ، وإذا كان صحيحا أيضا أن للأحداث التاريخية آثارها على العمل الفنى، فإن هذا لا يجعلنا ننظر إليه من الزاوية التاريخية فقط لأنها نظرة أحادية الجانب تفقده الطبيعة الخاصة به والتى تميزه عن غيره . فالعمل الفنى باعتباره نشاطا إبداعيا حرا يختلف بطبيعة الحال عن الأعمال الإبداعية الأخرى للنشاط البشرى لما له من فردية وخصوصية متفردة . والظاهرة الجمالية ليست كسائر الظواهر العلمية الأخرى التى تحدث فى جميع النفوس نفس النتائج ، ولكنها ظاهرة إبداعية حرة تثير فى الذوات مشاعر وانفعالات متباينة أشد التباين .

ان هذه الظاهرة الجمالية، حتى فى ثوبها المثالى، منخرطة - بحكم طبيعتها - فى العملية الجدلية نفسها ، وهذا أمر ظاهر حتى بدون أن يجهد بلوخ نفسه فى البحث عن عملية التوسط فى الفن وبدون الاستعانة بمقولات ماركسية لتفسيره . ان مشاهدة العمل الفنى تنطوى على علاقة جدلية بين الذات المشاهدة

والموضوع المشاهد ، والعمل الفنى ينطوى على علاقة جدلية بين الذات المشاهدة والموضوع المشاهد ، والعمل الفنى كروية ابداعية حرة انما يعكس هذا الابداع على المشاهد نفسه ، الذى يبدع بدوره فى تحليل وتفسير العمل موضوع المشاهدة ، فالتفاعل مع موضوع اللوحة يثير فى كل فرد احياءات حرة متباينة من فرد لآخر . ولذلك فان الاستطيقا الكلاسيكية ، التى يراها بلوخ مجرد استطيقا تأملية فقط ، لا تخلو من هذه العلاقة الجدلية ، لأنه على الرغم من أن للعمل الفنى وجوده الموضوعى ، الا أنه وجود لا ينفصل عن الذات المشاهدة له ، لأن هذه الموضوعية لا يمكن أن تتكشف الا للذات وعن طريقها.

ويمكن ان ننتهى الى القول بان العمل الفنى تجربة تعلق على الظروف التاريخية و الاجتماعية ، وذلك بنفس القدر الذى يمكن معه القول بأنه مرتبط كذلك بالظروف التاريخية و الاجتماعية ، ولعل هذا أن يكون أحد وجوه المفارقة الجدلية التى تميز العمل الفنى وتجعله نقطة التقاء الزمنى و الأبدى ، و النسبى و المطلق ، و الجزئى و الكلى ، و الخاص و العام .

٣- الأعمال الأدبية :

إذا كنا نستطيع أن نلمس العنصر اليوتوبى فى الفنون المرئية ، فكيف نستشعر هذا البعد فى الفنون المكتوبة و المسموعة ؟ ربما يكون الاهتمام إلى بعد الأمل فى الآداب المكتوبة من الأمور التى لا يصعب على الانسان ان يستخلصها إذا استطاع ان يفض غلاف الاستعارات و الرموز الفنية فى العمل الأدبى و يضع يديه على المعنى العميق و الهدف البعيد الذى تشير إليه الكلمات . وقد حاول بلوخ ان يفض هذا الغلاف عن عمليتين كبيرين ليكشف عن بعد الأمل فى كليهما ، وهما الكوميديا الإلهية لشاعر ايطاليا الكبير دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١) وفاوست لشاعر المانيا الأكبر جوته . ولم يكن اختيار بلوخ لهذين الشاعرين اختيارا عشوائيا ، بل لأن كلا منهما قدم ملحمة أدبية يوتوبية تختلف عند احدهما عنها عند الآخر اختلاف الضد عن ضده .

كانت الكوميديا الإلهية صدى لمؤثرين كبيرين ، فقد وقع دانتي من ناحية تحت تأثير جغرافيا بطليموس فجاءت يوتوبيا مكانية و مطابقة لمركزية الأرض

، كما كانت الكوميديا الإلهية من ناحية أخرى تعبيرا شعريا عن فلسفة توما الاكوينى التى قدمت يوتوبيا تراتبية بمستويات الوجود الاجتماعية وقامت على المجتمع الاقطاعى . وقد رسم دانتي صورا خيالية لفردوس سماوى فى شكل رمزى هو الوردية . لكن يجب أن لا تفهم الوردية بالمعنى الدنيوى المعروف ، لأنها رمز مكانى للكمال . وهى تشبيه أستعمل فى عصر دانتي كرمز للسماء يوحى بالشكل الدائرى الذى كان يعد منذ عهد الأغريق أكمل الاشكال . وقد نشر بيترو دا مورا Pietro da Mora كاردينال capua ، رسالة عن الوردية الكاملة بمراحلها الثلاث ، مرحلة جوقة الشهداء ، ومرحلة عذراء العذرى و مرحلة المسيح وسيط الإله و البشر ^(١) . وقد جاءت رمزية الكوميديا الإلهية فى ثلاثة أقسام رئيسية تتفق مع هذه المراحل الجحيم ، المطهر ، الجنة ، فكانت الوردية أو الدائرة هى الإطار لعمل دانتي. ولم تقدم يوتوبيا جنة فى السماء فقط ، بل أشارت إلى الجنة الأرضية التى ليست سوى مكان لعبور الأرواح الصالحة إلى الجنة السماوية. وظلت سماء دانتي سماء كاثوليكية، رمزا للسكون المركزى الأبدى الثابت، وكأن هذه السماء لا تتضمن أى هدف على الاطلاق، أو على الاصح لا تتضمن إلا هدفا واحدا هو التعبير عن كمال الوجود فى ذاته ومن أجل ذاته. إن المكان أو الفضاء عند دانتي فى يوتوبيا السماوية يعكس فى تجليه الأسمى فلك الشمس ولكنه يعبر عن نفسه فى شكل رمزى خاص وغير فلكى بالمرّة. فحيثما توجد وردة السماء يكون النور الخالص كما تقول هذه الآيات:

(١) ربما تتوهج شمس الظهيرة وهى بعيدة عنا بستة آلاف ميل ،

وتكاد تأخذ الدنيا تميل بظلمها إلى مهادها المستوى،

(٤) حينما تأخذ فى التحول ساحة السماء التى تعلو من فوقنا شاهقة،

حتى تحتجب بعض النجوم عن الرؤية فى هذه الآفاق ،

(٣٧) استأنفت بهمة الدليل المقدام وصوته : "لقد خرجنا من أعظم

الدوائر إلى السماء التى هى النور الخالص :

(٤٠) انه نور روحانى مفعم بالمحبة ، بمحبة الخير الحق الملى

بالبهجة ، بالبهجة التى تسمو على العذوبة .

(٤٦) وكبرق خاطف يزيغ من قوى الإبصار، حتى ليحرم العينين

من قدرتهما على رؤية اكثر الأجسام ضياء ،^(١)

نخلص من هذا الى أن يوتوبيا دانتي هى نوع من اليوتوبيا المكانية التى تنتهى فيها كل الأشكال بالدائرة المكتملة، أى أنها يوتوبيا وصلت لنهايتها وليس لها مستقبل . وعلى الرغم من ذلك فحتى عالم الجحيم الذى كتب على بابه " أيها الداخلون اطرخوا عنكم كل أمل" ^(٢) ، هذا العالم الأبدى السكونى الذى يستمر فيه العذاب إلى الأبد قد لا يخلو من أمل، لقد استسلم الملعونون لمصيرهم وفقدوا كل احساس بالرغبة أو الندم فقد تصالحوا مع قدرهم وسلموا بالعناية الإلهية ورضوا بالعقاب الإلهي. ومن هنا تأتى عبارة هيجل الجريئة التى تصدق على دانتي : "حتى الملعونين فى جحيم دانتي لا يزال لهم حظهم من النعمة الأبدية لقد كتبت على ابواب الجحيم عبارة " أنا باق الى الأبد " ، فالملعونون قد فقدوا كل احساس بالألم أو الندم ، وهم لا يتكلمون عن مايقاسونه من عذاب لكنهم يتذكرون فقط أفكارهم وأعمالهم فى الدنيا دون ان يشكوا من شئ أو يشاققوا إلى شئ"^(٣).

أما عن فاوست جوته فقد سبق الحديث عن أبعاده اليوتوبية فى الجزء الخاص باللمحة الممتلئة، وتجنبنا للتكرار سنذكر فقط النقاط التى تخدم المقارنة مع دانتي. وقد نشأت يوتوبيا فاوست - على العكس من يوتوبيا دانتي - فى جو بروتستانتي، لا كاثوليكي، وخلفيتها الاجتماعية مجتمع رأسمالى، لا أقطاعي، وقد قدم جوته كذلك صورا خيالية للسماء، إلا أن سماء فاوست ليست فى السماء المتعالية التى وجدناها عند دانتي، بل هى سماء منظور إليها من العالم

(١) دانتي، أليجيرى : الكوميديا الالهية (٣ الفردوس) . ترجمة حسن عثمان . القاهرة ، دار المعارف ؛ ١٩٦٩

الانشودة الثلاثون، الايات على التوالى : ١ ، ٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٦ ، ص ٥٠٧ - ٥٠٨ .

(٢) دانتي ، أليجيرى : الكوميديا الالهية (١ الجحيم) . المرجع السابق صدر الجزء الأول منه عام ١٩٥٩ .

الانشودة الثالثة . البيت رقم ٧ ، ص ١٠٣ .

Bloch, p. of H. V. II. P. 824.

(٣) ورد نص هيجل فى

الأرضي، أى أنها ما زالت فى هذا العالم. وإذا كان إطار كوميديا دانتي هو الدائرة، فإن إطار فاوست جوته هى السماء المتعالية التى ترتفع فى تصاعد لا نهائى إلى السماء، حيث الهدف البعيد الذى تسعى الذات سعيا دنوبا للوصول إليه، على العكس من سماء دانتي الخاوية من الهدف. ويمكن القول أن يوتوبيا جوته متحركة، أى أنه كلما تحقق فيها هدف تولد آخر ليبعد إلى مسافة لا نهائية حتى تسعى الذات مرة أخرى وراءه من أجل أن يتحقق، بحيث يوجد فى فاوست الوعي بمضمون الهدف الذى لم يتحقق بعد. وإذا لم يكن الفن - كما يقول مالرو - سوى انتقال من دائرة القدر إلى دائرة الوعي والحرية، فإن هذا على خلاف يوتوبيا دانتي التى تؤمن بالهدف القادر على التحقق النهائى. والنتيجة التى أراد بلوخ أن ينتهى إليها هى أن يوتوبيا دانتي مكانية ساكنة تنشد الراحة السماوية وتهدف للوصول للنهاية التى توقف عندها الزمان ولم يبق من أبعاده سوى بعد الماضى الأزلى، بحيث يمكن القول أنها يوتوبيا مغلقة لا تسمح بالصعود، ومثلها الأعلى هو الورد أو الدائرة رمز الكمال المتحقق بالفعل. أما يوتوبيا فاوست جوته فهى زمانية متحركة، تنبض بالوعي الحى وتبذل الجهد الإرادى لمقاومة العالم الواقعى غير المكتمل. أنها تؤمن بلا نهائية الهدف المتجدد دوماً، وتصعد معه إلى الجبال العالية الممتدة فى الأفق الأزرق، فى يوتوبيا دانتي ينتهى اللغز إلى الحل الموجود، أما فى يوتوبيا جوته فإن الحل هو اللغز الباقى^(١).

وشهد العصر الحديث تطورا كبيرا فى التفكير اليوتوبى فظهر عدد وفير من الأعمال الفنية التى اتخذت شكلا يوتوبيا أكثر صراحة ووضوحا ، وتجلت أشكال يوتوبية جديدة فى صورة أعمال روائية أدبية وأخرى علمية وهى المعروفة باسم روايات الخيال العلمى، والأعمال التى وضعها أدباء فى شكل روائى ويمكن وصف بعضها بأنها يوتوبيات والبعض الآخر بوصفه يوتوبيات - مضادة. ومن هؤلاء الأدباء كان كارليل Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١) الذى وقف معارضا للعالم الصناعى والنزعة الرأسمالية والليبرالية على السواء وتعاطف مع ضحايا العصر الصناعى معتبرا إياه جذر الشر ومؤيدا للنزعة الفردية والبطولية التى عرفت عنه. فالفكرة الأساسية عنده هى أن الفرد البطل

(١) انظر تعاميل المقارنة فى

Ibid: p. 820-827.

هو صانع التاريخ. وقد صور في رواياته بؤس الطبقة العاملة الإنجليزية وقبح عصرها الصناعي، ذلك العصر الذى تمثل الثورة الفرنسية انطلاقة له. ولكنه لم يقف عند سلبيات هذه الثورة كغيره من الكتاب، وإنما أدرك أيضا إيجابياتها وانتصارها على السلطة البالية الفاسدة. وقد دعا كارليل إلى فكرة "الزعيم الصناعى" أى إلى حكم الفرد البطل حكما مطلقا مستتيرا، وإن كان سان سيمون قد سبقه فى الدعوة لسيطرة رجال الصناعة على حكم الدولة. وإذا كان هذا شيئا مقبولا فى تلك الأيام نظرا لضعف الطبقة العاملة فى عصر سان سيمون، فكيف يكون ذلك مقبولا فى أيام كارليل، وهو الذى عاش وشهد الصراع الاشتراكى والوعى البروليتارى فى منتصف القرن التاسع عشر ؟.

لقد ظلت كلمة يوتوبى مرادفة لكلمة اشتراكى حتى أواخر القرن التاسع عشر، الأمر الذى أدى إلى زيادة تأثير الأفكار اليوتوبية على الحياة السياسية والاقتصادية كما تجلى هذا فى يوتوبيا "التطلع للوراء" لإدوارد بيلامى (١٨٥٠ - ١٨٩٨) وهى نظرة إلى المستقبل من خلال رواية أدبية تم تنويم بطلها تتويما مغناطيسيا ليستيقظ عام ٢٠٠٠ فى ولاية بوسطن الأمريكية ليجد دولة مثالية لا يتم التعامل فيها بالنقود بل بالبضائع التى توزع بالبطاقات. وهى دولة تسودها المساواة فى الربح بين كل المواطنين الذين لا يتنافسون على الأجور بل على خدمة الدولة. لقد رسم بيلامى ملامح اشتراكية تحولت من تجمعات صغيرة إلى مجتمع واحد كبير لتكون يوتوبيا مركزية^(١). واعتمدت الحركات الاشتراكية فى الولايات المتحدة الأمريكية على هذه اليوتوبيا، كما كان لها رد فعل مضاد فى اليوتوبيات الأوروبية.

وإذا كان بيلامى قد صور الدولة عام ٢٠٠٠، فإن وليم موريس (١٨٣٤-١٨٩٦) رسم ملامح مدينته المثالية بعد عام ألفين فكتب روايته "أنباء من لا مكان" التى صور فيها أحلام الإنسانية وأمانيتها، وقدم نموذجا غير مألوف من اشتراكية يمكن أن نطلق عليها وصف الاشتراكية الشعبية. ولم يقف موريس - باعتباره فنانا وصاحب حرفة يدوية - ضد يوتوبيا بيلامى فقط بل عارض أيضا كل اليوتوبيات الآلية أو الميكانيكية، وقدم نظرة جديدة للعمل

Bloch: p. of H. VII. p. 612-613.

(١)

بوصفه متعة : " لقد بثثنا فى العمل لذة تغرى الناس به، وليس ذلك بعجيب، إذ الفنان الحق يستمتع بما يؤديه، وعمالنا يأخذون العمل على أنه فن جميل، كل يختار ما يستمتع به " ^(١) ولا شك ان هذا تطور فى فكرة العمل، ولكن العمل المقصود هنا هو الحرفة الفنية وليس العمل الصناعى الذى يقتل الجمال ويعوق سعادة الجنس البشرى الذى تتبأ موريس بأنه سيثور عليه ثورة تدمر المصانع وتقضى على النزعة الصناعية غير الطبيعية من وجهة نظره، فتموت الرأسمالية و معها كل بلاء المدنية وتعود الحرف المهنية مرة أخرى.

وتوالت أحلام اليوتوبيين فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، وتوعدت ما بين يوتوبيات علمية تفاعلت بالمستقبل ورأت إمكانية التغلب على المرض والموت والفقر والجهل والفوضى بأساليب علمية حديثة ومتطورة، وبين أخرى تصور اليوتوبيات - المضادة التى رسمت صورة قائمة للمستقبل وتنبأت بكوارث التقدم العلمى وتدمير البيئة بتأثير عوامل التلوث، إبادة البشرية بفعل اسلحة الدمار الشامل، من أشهر هذه اليوتوبيات " العالم الطريف الشجاع" للكاتب الانجليزى هكسلى (١٨٩٤ - ١٩١٩) الناشر على عالم التقنية وعلى ازدياد نفوذ العلم فى الحياة. وفى هذه الرواية يتخيل أن الانسان سوف يتناسل فى المستقبل لا عن طريق الحب والنقاء الرجل بالمرأة، ولكن عن طريق العلم وتكوين الأطفال بطريقة علمية داخل القوارير ^(٢). وهكذا يصور لنا هكسلى العلم فى صورة تشتمل منها النفوس وتتشعر الأبدان، ويعبر عن خوفه من سيطرة العلم على حياة الناس، بتصوير مدينة العلماء الفاضلة بكل ما فيها من مساوئ، ورأى فى عالم التقنية الجديد - عالم العقاقير والآلات الذى انتفت منه العاطفة والشعر والدين والجمال : " فى هذا العالم الجديد كل شئ آلى، وكل شئ مرسوم أو محفوظ فى قارورة، والصفة الانسانية تكاد تنعدم " ^(٣).

(١) موريس ، ولیم : أنباء من لا مكان . ترجمة د. زكى نجيب محمود فى كتاب " أرض الأحلام " . القاهرة، دار الهلال ١٩٧٧، ص ١١٦.

(٢) أثبت التقدم العلمى الهائل فى القرن العشرين صدق يوتوبيا هكسلى، فتوصل الى انجاب الاطفال فى القوارير وهو ما يسمى فى عصرنا بأطفال الانابيب.

(٣) هكسلى، أولس : العالم الطريف الشجاع . ترجمة محمود محمود . القاهرة، دار الكاتب المصرى، ط ١ ، ١٩٤٧، من مقدمة المترجم ص ١ - ل .

وكتب صمويل بتلر أيضا " إرون " أى البلد الذى لا وجود له. وإرون هى قلب لكلمة No Where . والكتاب تهكم مرير على نظام المجتمع ورجال الدين وعلى العلم وأصحابه. وما كتبه بتلر عن الآلات هو تهكم لاذع على نظرية دارون، إذ يحاول أن يطبق أصول نظرية دارون فى التطور على الآلات، فلا يرى من المستحيل أن تتطور الآلة وتسبق الانسان فى تنازع البقاء كما سبق الانسان صنوف الحيوان، وهو بذلك يريد أن يؤيد وجهة نظره بأن أساس التطور هو محاولة الوصول إلى غاية معينة وليس الصدفة البحتة كما قال دارون. ^(١) يقول بتلر : " إما ان نعترف بأن للأشياء إدراكا، وبذلك نعترف ضمنا أن الآلات إدراكا لا نفهمه، وإما أن نقول ان الانسان وحده يتمتع بالإدراك ولكنه هبط من أصول لا إدراك لها فتكون النتيجة المنطقية أن تتطور الآلات إلى شئ جديد له فوق ما للانسان من إدراك وفكر. واذن فإنا بنى آدم سارعوا بتعطيم الآلات خشية أن تسبقكم بعد قليل فى مضمار الحياة (..) انى لأرى الانسان يعمل بنفسه على خلق خلفه فى سيادة الأرض ! انه ما يفتأ يزيد من دقة الآلة ونظامها وقوتها، ولست أشك فى أن الأمر سينتهى بالآلة إلى ذكاء خارق وعندئذ تلو فى سلم الكائنات وتسود " ^(٢).

ان اليوتوبيات - المضادة التى بدأت فى الظهور فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وقفت فى المقام الأول ضد التقدم العلمى والتقنى وكشفت ما يمكن أن ينتج عنه من أهوال وبشاعة. وقد ظلت الشيوعية هدفا لكل اليوتوبيات السابقة إلى أن ظهرت رواية " العالم سنة ١٩٨٤ " لجورج أورول ^(٣) (١٩٠٣ - ١٩٥٠) التى تصور نظام الحزب الشيوعى وما يجرى داخله. وقد كشفت هذه الرواية عما يحدث فى المجتمعات الاشتراكية من دعاوى حزبية رتيبة، شملت كل شئ وتدخلت فى كل شئ.. دعاوى قضت على أولى مبادئ الحرية، كما قضت بجرة قلم على الماضى والحاضر والمستقبل لأن الحزب

(١) ركنى نجيب محمود : أرض الأحلام . ص ٦٨.

(٢) بتلر ، صمويل : إرون . ترجمة د. زكى نجيب محمود فى المرجع السابق ص ٩٣ - ٩٤.

(٣) كاتب وروائى انجليزى، سافر عام ١٩٣٦ إلى اسبانيا حيث اشترك فى الحرب الأهلية ورأى فظائع وأهوال الاحزاب السياسية اليسارية، معاد بعدما يجازر الأجيال القادمة من طفانها ومن مستقبل مظلم تعدده المذاهب اليسارية للعالم.

يهيمن على كل شئ .. حتى على مجرد تفكير الانسان. وقد استعان الكاتب بقوى شيطانية وبجهاز استطلاع دقيق مخيف أطلق عليه اسم " بوليس الفكر" يستشف افكار الناس حتى فى خلوتهم، وعاشت الطبقة العاملة فى هلع وفزع.. الكل يرقب ويتلصص، حتى الطفل يرقب والديه ليشى بهما.^(١) والكتاب يصف الصورة القاتمة- التى كانت تتمثل فى ذهن المؤلف - لنظام الحزب الاشتراكى وما يجرى داخله من أعمال الارهاب والتعذيب والتسلط : " ان السلطة ليست وسيلة ولكنها غاية، والانسان لا يمكن أن ينشئ ديكتاتورية لحماية ثورة، وإنما يثير الانسان ثورة لإنشاء ديكتاتورية، ^(٢) إن الهدف من الاضطهاد هو الاضطهاد، والهدف من التعذيب هو التعذيب، ومن ثم فإن الهدف من السلطة هو السلطة " ^(٣) كما يقول أورول أيضا على لسان أوبرين - إحدى شخصيات روايته إن السلطة هى ممارسة السلطة فوق بنى الانسان، فوق أجسامهم بل وفوق عقولهم قبل كل شئ "^(٤) ولا شك أن الاهوال التى رسمها المؤلف لنظم الحكم الشمولية كان أغلبها صحيحا، وهذا ما كشفت عنه الأحداث الأخيرة بعد انهيار الحكم الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية.

بعد أن كشف بلوخ النقاب عما فى اليوتوبيات التاريخية من أمل وتآرجح بعضها بين السكون والحركة، وانغلاق بعضها على الماضى، وانفتاح البعض الآخر على المستقبل، اكتفى من يوتوبيات القرن التاسع عشر، والقرن العشرين على السواء بتلك اليوتوبيات التى كتبها أصحابها فى شكل أعمال أدبية روائية ترسم ملامح مجتمعات اشتراكية مثالية، مما يوحى بطبيعة الحال بتفضيله لذلك النوع من اليوتوبيا التى قامت على أسس اشتراكية. وربما يبدو هذا متسقا ومتمشيا مع إيمانه - حتى آخر لحظات حياته - بالنزعة الماركسية التى وجد فيها وحدها الحل الذى ينهى كل الظروف التى سببت شقاء الانسان وبؤسه.

(١) أورول ، جورج : العالم سنة ١٩٨٤ ، ترجمة شفيق أسعد فريد وعبد الحميد محبوب ، راحه عبد الرحيم

رسوان - القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ ، من مقدمة المراجع ص ٩ - ١٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٤٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٤٨ .

(٤) المرجع السابق : ص ٣٥٢ .

وربما كان هذا الهدف نفسه هو ما جعله يهمل أو يتجاهل نوعا آخر من اليوتوبيات التى صنفّت تحت اسم اليوتوبيا - المضادة، وهى تلك التى تعرضت بالسخرية حيناً وبالتحليل حيناً آخر لمساوئ النظم الاشتراكية (أورويل - ١٩٨٤)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هكسلى - عالم طريف شجاع). وعلى الرغم من خطورة العديد من المساوئ التى وردت فى هذه اليوتوبيات المضادة، وعلى الرغم من ان بلوخ نفسه عاصر العديد من مفاصد تلك الأنظمة وعاش تجربتها المريرة، وعلى الرغم من ايمانه باللاحتمية التاريخية التى تتفق مع نسقه الجدلى المفتوح وتتعارض تعارضا أساسيا مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخى، على الرغم من كل هذا فقد ظل ايمانه بالماركسية الانسانية باقيا، وسيطر عليه حتى النهاية حلمه بمجتمع شيوعى إنسانى، مما جعله ينسى أو يتناسى عن عمد تلك اليوتوبيات - المضادة.

الفصل السأوس

تجلیات الأمل فى الیوتویات الاجتماعیة

عبرت اليوتوبيات الاجتماعية طوال تاريخها عن أمل البشرية في حياة أفضل، ورسمت صورا لمجتمعات خيالية مثالية. وقد كان من الطبيعي أن تتوجه كل اليوتوبيات على اختلافها إلى السعادة الاجتماعية غير المحدودة، و الوصول إلى المجتمع العادل الذى يتحقق فيه الإخاء و المساواة بين البشر كافة، و يختفى فيه الفقر و العوز و الحاجة. ورأى معظم اليوتوبيين أن مثل هذا المجتمع لابد أن يكون فى جزر بعيدة نائية وربما تكون خارج التاريخ، مما يؤكد أن مجتمعاتهم القائمة بالفعل لا تصلح أن تكون مجتمعات نموذجية أو يوتوبية. ومن ثم بحثوا عن أماكن جديدة لم تطأها قدم إنسان من قبل، أو ربما تكون غير موجودة على خريطة الواقع بل من صنع خيالاتهم. وحقيقة الأمر أن مثل هذه اليوتوبيات-التي تبدو للوهلة الأولى غير تاريخية و خارج المكان و الزمان- لم تبتعد عن واقع مجتمعاتها بخطوات كبيرة، بل من الممكن وضع لوحة زمنية لها تلقى الضوء على علاقتها الوثيقة بعصرها، و تبين أنها نشأت من تناقضاته كما استشرفت العصر التالى له الذى ستحل فيه هذه التناقضات. هكذا كانت يوتوبيا توماس مور متطابقة فى أقسامها غير الشيوعية مع الشكل البرلماني للسياسة الداخلية الإنجليزية، كما أن يوتوبيا كامبانيا لا تتطابق مع النظام المؤيد للاستبداد الذى ساد أوروبا فى ذلك الحين. مثل هذه الملاحظات تكشف عن أن الحلم الذى يميز كل يوتوبيا يتضمن اتجاه العصر ويتجاوزه إلى عصر آخر. أضف إلى هذا أن الإمكانيات التى تعبر عنها هذه اليوتوبيات هى إمكانيات تاريخية، وحتى الجديد الذى تستشرفه هو أيضا تاريخى. فالجديد فى جمهورية أفلاطون يختلف عن الجديد فى يوتوبيا مور الليبرالية و هكذا.. والشئ الثابت الوحيد هو العنصر اليوتوبى الذى يميز كل يوتوبيا على حدة، وإذا كان هذا العنصر الثابت يتغير تاريخيا واجتماعيا، فإنه ليس ساكنا كمكانيات لينتر الخالدة، بل ينطوى على إمكانيات تتحرك فى التاريخ و تتطور تطورا اجتماعيا، وحتى إذا كانت هذه الإمكانيات لا تظهر بشكل عيني، إلا أنها تظل تجليات للأمل وللأمان الإنسانية. ويظل الأمل هو الهدف من عرض هذه اليوتوبيات فى مراحلها المختلفة من قديمة ووسيلة و حديثة.

أولا : يوتوبيات العصور القديمة و الوسيطة :

بدأت الأشكال الأولى لليوتوبيات الاجتماعية منذ عهد سحيق في القدم، منذ أقام الإنسان في جماعات و عشائر صغيرة وعرف الاستقرار. وعبرت اليوتوبيات الأولى عن الذكريات الشعبية السارة والحزينة التي سجلتها حكايات الشعوب و الحضارات المختلفة، وانعكست عليها الصورة المضادة لحياة اجتماعية تسودها الحروب و الصراعات وتزايد عدد السكان في العصر الحديدي الذي وضعت فيه نظم التحكم الدينية و العقلية مع تأسيس المدن القديمة^(١). وقد قدمت الحضارة اليونانية مجموعة من الأفكار و التصورات لنظم مثالية كان أهم ما يميزها هو النظرة إلى الوراثة بشوق و حنين لعصر ذهبي مضى و لن يعود. و نجد إرهاصات هذا التفكير عند الحكماء السبعة الذين نشدوا سعادة الإنسان في التوسط و الاعتدال و الفضيلة لا في الغطرسة و التملك. كما نجده عند أصحاب مذهب اللذة الذين وجدوا أن السعادة قاسم مشترك بين البشر جميعا، وأن اللذة و المتعة هي التي تميز الإنسان و ترفعه عن مستوى الحيوان. و كان أرسطيبوس على رأس القائلين بمذهب اللذة، فذهب إلى القول بأن الاستمتاع هو الحالة البشرية الطبيعية. ونلمس هذا العنصر اليوتوبي أيضا عند أرسطو فانيس في مسرحية "الطيور" حيث توجد الصور المفعمة بالأمانى و الحنين للعصر الذهبي التي صورها المؤلف في شكل كوميدى :

سوف لا يموت الإنسان من الحاجة بعد الآن

لأن كل شئ ملك لكل فرد

. الخبز و الكعك ،و اللحم المملح

و النبيذ و الحبوب و العدس^(٢)

(١) pivotal merson, L. Roger : Dictionary of the history of ideas. Studies of selected ideas . Edit by philip p. Wiener Article utopia . New York, Charles scribner's sons. 1973.p. 459

Bloch: P.of H. VII p. 48.

(٢)

كذلك صور الشاعر هيزيودوس-ولد حوالي ٧٠٠ م - العصر الذهبي فيما تبقى من أشعاره عن الحنين الشديد لحالة الطبيعة الأولى التي يسودها الحب و المساواة و الخير بين الناس جميعا.

أما عن جمهورية أفلاطون التي كتبت بين عامي ٣٧٠-٣٦٠ قبل الميلاد كما سنرى بالتفصيل فيما بعد - فهي تعد أول عمل يوتوبى يقدم نظاماً اجتماعياً مثاليا بكل تفاصيل بنائه و مؤسساته. و مع أنه ليس أول نظام تخيله الأغريق- فقد سبقته إرهابات كثيرة-إلا أنه ظهر فى وقت تفكك المدينة اليونانية و اشتباك مدن الإغريق فى صراعات دامية كان من أعنفها و أطولها الحرب بين أثينا و اسبرطه. لذلك حاول أفلاطون أن يقدم نموذجا معقولا لنظام اجتماعى صالح ودائم يؤكد للمواطنين الصالحين أن السعى للحياة الفاضلة و العادلة يثاب عليه فى الدنيا و الآخرة على السواء : "و بهذا يتحقق لنا السعادة لا على هذه الأرض و حدها، بل أيضا فى تلك الرحلة التى تدوم ألف سنة".^(١) وقد أراد أفلاطون تأسيس مدينة فاضلة على نمط اسبرطه التى كانت هى نموذجه التاريخى لبنائها الصارم و طبقاتها الاجتماعية المغلقة.

كانت اسبرطه تناظر أثينا فى شهرتها بالفكر اليوتوبى، و كما أسس أفلاطون مدينته المثالية فى أثينا، كتب المؤرخ اليونانى بلوتارك (من حوالى ٤٥ -١٢٠ م) فى القرن الأول بعد الميلاد حياة ليكورجوس المشرع الإسبرطى الذى رفعه أهل مدينته إلى مصاف الآلهة فيما بعد. فعندما أراد إدارة شئون اسبرطه سافر إلى كريت و آسيا و مصر ليكتسب معرفة و خبرة سياسية على أساس علمى. و ساعده مواطنوه الساخطون على حكم الملوك فساندوا تشريعاته. و لم يكن ليكورجوس يهدف إلى تغيير جزئى أو تعديل للقوانين، إذ رأى ضرورة تفجير ثورة شاملة و البدء فى تشكيل حكومى جديد، ولهذا كون بالفعل مجموعة من ثلاثين مواطنا مدججين بالسلاح لحفظ النظام فى الأسواق العامة وإثارة الرعب فى نفوس معارضيه. كما شكل مجلسا للشيوخ من ثلاثين عضوا و له سلطة متساوية مع سلطة الملوك. و من بين أكثر الرجال خلقا و فضلا تتم

(١) أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا. مراجعة د. محمد سليم سالم القاهرة: دار الكاتب العربى للطباعة و

النشر، ١٩٦٨. الكتاب العاشر (٦٢٠)، ص ٣٩٥.

الترقية للمناصب العليا بالانتخاب المباشر من الشعب، كما يقوم مجلس الشيوخ بالتوسط لحفظ توازن السلطة المتأرجحة بين الاستبداد تارة و الحكم الجمهوري تارة أخرى.^(١)

ركز ليكوجوس انتباهه على المشاكل الاجتماعية عندما اصطدم بعدم المساواة بين الغنى و الفقير، فقرر إعادة توزيع الأرض. لكن الحقيقة أن مشكلة عدم المساواة في توزيع الثروة لم تؤرقه لأسباب إنسانية بل لأسباب سياسية بحتة، وذلك لاعتقاده أن الملكية تؤثر تأثيراً سيئاً على الرجل الغنى، وإن إعادة توزيعها تحفظ للدولة توازنها. ولنفس السبب لم يَقم بإلغاء الملكية أو نظام الطبقات أو العبيد، وإنما اكتفى بإيجاد برجوازية صغيرة أو طبقة رأسمالية وسطى تستطيع - في رأيه - أن تخلق جسداً متجانساً للدولة.^(٢)

(١) جمهورية أفلاطون :

أعجب أفلاطون بنظام التربية و التدريب العسكرى الصارم فى أسبرطه فاتخذة نموذجاً لمدينته الفاضلة التى تنشد السعادة القصوى للعصر الذهبى. وجاءت جمهوريته بمثابة نظام اسبرطى كامل فى ثوب يوتوبى، بحيث لا تختلف عن هذا النظام إلا بفكرة الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم، أى أنها قائمة على بناء عقلى يحتفظ بنزعة أرستقراطية إسبرطية.

أقام أفلاطون مدينته الفاضلة على أساس نظرية مشهورة فى العدالة صدر بها الكتاب الأول من الجمهورية. و تقوم هذه النظرية على أن لكل فرد وظيفة محددة يصلح لها وفقاً لطبيعته ولا يصلح لغيرها، ولهذا يقدم على لسان المتحاورين تعريفات عديدة للعدالة يجمها فى النهاية بقوله على لسان سقراط: "إن وظيفة الشئ هى ما يؤديه هذا الشئ وحده، على أفضل نحو ممكن."^(٣) ثم يعود فى الكتاب الرابع ليقول: "إن العدالة تتحقق فى الدولة إذا ما

(١) Berneri, Marie Louise: Journey through Utopia, Foreword by Gerorge Woodcock. (١) New York, Schocken Books, 1971. p.34.

Ibid: P. 35.

(٢)

(٣) أفلاطون : الجمهورية. الترجمة العربية. الكتاب الأول (٣٥٣) ص ٣٨.

قامت كل طبقة من الطبقات التى تكونها بما يتعين عليها أدائه.^(١) وبذلك تكون نظريته فى العدالة قد اعتمدت على فكرة تقسيم المجتمع إلى طبقات، بحيث يصبح العدل هو التزام كل طبقة بما أوكلت إليها الطبيعة من أعمال بغير تدخل فى شئون الطبقات الأخرى.

وللمدينة ثلاث وظائف هى الإدارة و الدفاع و الإنتاج، وهذه الوظائف تقابل قوى النفس الثلاث: القوة العاقلة، والقوة الغضبية و القوة الشهوانية. فالوظيفة الأولى للمدينة، وهى الإدارة، يتولاها الحكماء أو الفلاسفة المشرعون الذين يمثلون الطبقة الأولى فى مجتمع المدينة، ويقابلها القوة العاقلة فى النفس التى هى بمثابة الرأس من الجسد، فمكان هذه الملكة الإنسانية هو العقل، وفضيلتها الحكمة. و الوظيفة الثانية وهى الدفاع يتولاها حراس و جنود محاربون أشداء، وهم فى المرتبة الثانية من الترتيب الطبقي للمجتمع ويقابلها القوة الغضبية فى النفس التى هى بمثابة الصدر أو القلب فى الجسد و فضيلتها الشجاعة. أما عن الإنتاج- أى الوظيفة الثالثة- فهو من نصيب الزراع و الصناع و التجار، وهم الطبقة الدنيا من سلم الهرم الاجتماعى و يقابلها فى النفس القوة الشهوية ومكانها البطن والأطراف من الجسد و فضيلتها الطاعة و الامتثال. وأما عن عبيد المدينة فهم يقومون بالأعمال الدنيا فى المجتمع و ليس لهم حق المواطنة.

بذلك قسم أفلاطون طبقات المجتمع تقسيما ثلاثيا، وعزل العامة من الناس عن الشئون السياسية فى جمهوريته، ولتأكيد هذه الطبقة أشاع فى أهل المدينة أكلوبته الشهيرة عن خلط الاله لمعدن بعضهم بالذهب ليؤهلهم للحكم، و خلط بعضهم الآخر بالفضة لتولى الحراسة. والباقي أى العامة بالبرونز: "إن الله الذى فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، و تركيب الفلاحين و الصناع بالحديد و النحاس. و لما كنتم جميعا قد نبتتم من بذرة واحدة، فإن أبناءكم على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة، قد يأتون أحيانا من الفضة لأبوين من ذهب، أو من الذهب لأبوين من الفضة، و كذلك الحال فى المعادن الأخرى. لهذا عهد الله الى الحكام أولا و قبل كل شئ برعاية الأطفال، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذى يدخل فى تركيب

(١) المرجع السابق، الكتاب الرابع (٣٤٥) ص ١٤١.

نفوسهم. فان دخل فى تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغى الا تأخذهم بهم رحمة، وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه، ويدخلوهم فى زمرة الصناع أو العمال، أما اذا أنجب هؤلاء الا خيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة، فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم، ويرفعوهم الى مرتبة الحراس أو المحاربين، اذ ان هناك نبوة تقول ان الدولة تنفى لو حرسها الحديد و النحاس".^(١)

هكذا أقام أفلاطون نظاما للحكم فى مدينته قائما على عدم المساواة بين أفراد جمهوريته التى يرأسها الحاكم الفيلسوف ويحميها طبقة من الحراس الأقوياء، أما الزراع و الصناع فهم الطبقة المنتجة فى المدينة ، و هى أيضا الطبقة المحترمة لأنها تمتن المهن اليدوية التى دأبت الحضارة اليونانية على احتقارها. وقد وضع أفلاطون نظاما خاصا لتربية طبقة الحكام و الحراس على نمط التربية العسكرية فى اسبرطة. ويبدأ هذا النظام من الطفولة باختيار الانكباء و الموهوبين من الأطفال لتتعهدهم المدينة بالتربية البدنية ليشبوا على درجة عالية من القوة الجسمية، ومراقبة ما يصل آذانهم من قصص و حكايات "أول ما يتعين علينا عمله هو أن نراقب مبتكرى القصص الخيالية، فان كانت صالحة قبلناها، وان كانت فاسدة رفضناها. وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات بألا يروين للأطفال الا ما سمحنا به"^(٢) و كذلك استبعد افلاطون كل فنون التراجيديا و الشعر: "أعنى تلك التى رواها هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء و هم أعظم رواة القصص الكاذب الذى لا يزال شائعا بين الناس"^(٣) وقد استبعد فن الشعر بسبب ما يرويه عن صراع الآلهة والابطال من روايات تفسد فى رأيه- أى افلاطون- ضمائر حراس المستقبل: "كذلك ينبغى ألا نقول أبدا أن الآلهة تشن الحرب على الآلهة، وأنها تنصب الفخاخ و تحيك المؤامرات بعضها للبعض، فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل اذا ما كنا نريدهم أن ينظروا الى مقاتلة بعضهم بعضا على أنها عار ينبغى تجنبه. وعلينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة و الحروب العديدة التى شنها الآلهة والابطال على أصدقائهم و أقربائهم، أو أن نخلد تلك المعارك فى صورنا و نقوشنا، وانما ينبغى

(١) أفلاطون : الجمهورية. الترجمة العربية الكتاب الثالث (٤١٥) ص ١١٥-١١٦ .

(٢) المرجع السابق : الكتاب الثانى (٣٧٧) ص ٦٦ .

(٣) المرجع السابق : ص ٦٦ .

أن ننبتهم، إذا أمكن أن نجعلهم يصد قوننا، بأن الصراع والقتال شر وأنه لم يحدث حتى الآن أى صراع بين المواطنين. وهذا ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدؤوا بتلقيه لأطفالهم" (١).

وهكذا يشب الأطفال وقد قويت أبدانهم وتغذت نفوسهم وأرهم حسهم بالفنون الجميلة وأصبحوا فى سن الثامنة عشر مؤهلين لتلقى العلوم العقلية كالحساب و الهندسة والفلك، وهى العلوم التى تقوم على البرهان لتؤهلهم لدراسة العلوم الفلسفية، وتتزع من نفوس الحراس كل شهوات الحياة المادية وشواغلها فيحظر عليهم اقتناء الذهب أو الفضة. ويوفر لهم الشعب طعامهم و شربهم، كما يحظر عليهم تكوين أسرة، فتعقد المدينة للحراس زواجا رسميا كل عام بغرض التناسل. وعندما يبلغ الحراس سن الثلاثين، يتم اختيار من لهم كفاءة فلسفية ليعكفوا على دراسة الفلسفة ومناهجها العلمية، ويترجوا فى المناصب الإدارية حتى اذا بلغوا سن الخمسين انصرفوا لتأمل عالم المعقولات الخاصة: الحق والخير والجمال. ويكون لهؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق، فإذا كان الحاكم فردا واحدا كانت الملكية أو حكم الفرد، وإذا كانت جماعة كان نظام الحكم الارستقراطى. وليس لأحد من البشر الحق فى معارضة هذا الحكم المطلق، إذ لا يتوجب عليهم سوى الطاعة والامتنال.

ان نظام الحكم فى الدولة المثالية عند أفلاطون بمثابة ربط لعلم السياسة بعلم الأخلاق، فأخلاق الطبقة الحاكمة ومدى التزامها بالحكمة و الفضيلة من الأمور التى يتوقف عليها صلاح الدولة أو فسادها. وهذا البناء العقلى للمدينة المثالية يبدأ فى الانتهاء من لحظة اختيار الحكام للوقت غير الملائم للزواج، الأمر الذى يترتب عليه انتاج جيل أقل صلاحية. ولو نظرنا إلى اشكال الحكم التى وصفها أفلاطون و كيف تدرجت لعرفنا كيف فعل الفساد فعلة وتسبب فى انهيار دولته المثالية. ان أول أشكال الحكم هو: الحكومة الارستقراطية التى يتولاها فرد و تكون حكومة ملكية (موناركية)، أو يتولاها جماعة فتكون حكومة أرستقراطية، وهى التى تفسد عندما تجب الدولة أولادا غير اكفاء نتيجة

(١) المرجع السابق : الكتاب الثانى (٣٧٨) ص ٦٢.

الخطأ في اختيار الوقت الملائم للتنازل فينتج جيل يستعيز عن الفضيلة والشرف العسكري بالمال والثروة^(١) إلى أن تأتي الحكومة الأوليغارشية التي هي "ذلك النوع القائم على الثروة، والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق"^(٢) ويدب الفساد في هذه الحكومة نتيجة لانقسام المجتمع كله إلى أغنياء و فقراء: "إنه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة: دولة للأغنياء، ودولة للفقراء، وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع"^(٣).

ويؤثر الأقوياء من الفقراء على الأغنياء رافعين شعار الحرية و المساواة بين الجميع، ويتم انتخاب الحكام بالاقتراع. وقد يبدو أن هذه هي أفضل أنواع الحكومات حيث تكون السيادة للأغلبية الفقيرة التي شعارها الحرية و المساواة المطلقة فهي -على الأقل بمفهومها في العصر الحاضر- الأمل المنشود لكل الشعوب. ولكن الديمقراطية في نظر افلاطون تختلط بالفوضى التي يصبح فيها مفهوم الحرية هو اباحة كل الشهوات: "لأن هذه الحكومة، بفضل الحرية التي تسودها، تشتمل على كل أنواع الدساتير، ويبدو أنه ما على المرء إذا كان ينشد نظاما من نظم الحكم إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه: فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقى النموذج الذي يفضل"^(٤) ويترتب على الحرية المرادفة للفوضى أن تتقلب الأمور عندما يبرز أحد دعاة الديمقراطية فيحول الحرية إلى نوع من العبودية، أي عندما يتولى الحكم منفردا و يتحول إلى طاغية. و هنا تظهر آخر أنواع الحكومات وهي حكومة الطغاة: "فالتطرف في الحرية لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التطرف في العبودية سواء في الفرد أو الدولة (٠٠٠) وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية، أي أن الحرية المتطرفة تولد اكمل وأفزع أنواع الطغيان"^(٥) وعندما يبرز أحد الديمقراطيين و يستأثر بالسلطة و تأييد الشعب معاً، يسعى لإخضاع الجميع لسلطانه و "إذا ما شك في أن لبعض

(١) المرجع السابق، (٥٥٠) ص ٢٩٥.

(٢) المرجع السابق، (٥٥١) ص ٢٩٧.

(٣) المرجع السابق، (٥٥٧) ص ٣٠٦.

(٤) المرجع السابق، (٥٦٣) ص ٣١٥.

الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته، فإنه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء. لهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائما مضطرا إلى إشعال نيران الحرب".^(١) وهكذا تنهار الدولة المثلى التي يخفى منها العدل، وتغيب الفضيلة، وتختنق الحكمة.

تلك هي الملامح الرئيسية لدولة افلاطون المثالية، لأول وأشهر دولة يوتوبية في تاريخ الفلسفة. ولكن جمهورية افلاطون - شأنها شأن معظم اليوتوبيات قبل القرن الثامن عشر - كانت أبعد ما تكون عن الديمقراطية وعن الطبيعة البشرية. إذ فاقت كل النظم اليوتوبية في سكونيتها و عدم تاريخيتها وبعدها عن اليوتوبيا الانسانية^(٢)، وان بقيت مع ذلك نموذجا لكل اليوتوبيات التي جاءت بعدها. ان افلاطون الذي أقام جمهوريته على نظرية العدالة، قام بإلغاء الحقوق الطبيعية لأفراد المجتمع، هذا من جانب. ومن جانب آخر قصر العدالة على أهل اليونان دون سائر البشر، فحين تنشب الحروب بين أهل اليونان لا ينبغي أن يقتل بعضهم البعض ولا أن تدمر مدنتهم، بل ينحصر التدمير و الحرق في مدن الأعداء من غير اليونان. أضف إلى هذا أن عدالة افلاطون لا تبيح أن يسترق أهل اليونان بعضهم البعض، بل يقصر الرق على الشعوب الأخرى: "فيما يتعلق بالعبودية، أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانية الى مرتبة العبيد؟ أليس علينا أن ننهائهم عن ذلك، على قدر استطاعتنا، حتى بالنسبة إلى بقية الدول، وأن نعودهم احترام الجنس اليوناني؟ (٠٠٠) وعلى ذلك فلن يكون لنا نحن عبيد أغريق، وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا".^(٣)

وبالعودة الى بلوخ يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل: كيف ينظر فيلسوف الأمل إلى مسرى الحلم اليوتوبى في جمهورية افلاطون؟ وما هو الجديد و الممكن الكامن داخلها؟ فى رؤية أن الحلم المفعم بالأمانى فى هذ اليوتوبيا هو النظام الاسبرى العسكرى، كما هو أيضا الحلم باستعادة العصور الخيالية للعصر الذهبى. لذلك تعد فى رأيه من أكثر اليوتوبيات رجعية، لأن النظرة الى الورااء هى

(١) المرجع السابق، (٥٦٧) ص ٣٢٠.

Emerson, L. Roger: Dictionary of the history of ideas p.459.

(٢)

(٣) افلاطون: المرجع السابق، الكتاب الخامس (٤٦٩) ص ١٨٦.

التي تميزها. ومن الطبيعي أن لا تتطلع للجديد ولا تتضمن ممكنا ايجابيا، إذ بقيت أقرب إلى تقرير واقع اجتماعي قائم بالفعل ولم تعبر عن أى قدر من الاحتجاج أو الثورة عليه. أما ما جاء به من مشاعية فهي مقصورة على الطبقات العليا من المجتمع دون غيرها في ظل دولة كلية أو مملكة عقلية مستقرة.^(١) وربما يعود ذلك إلى أن يوتوبيا أفلاطون مغروسة في واقع عصرها، فهي مشروع لانقاذ المدينة اليونانية التي آلت انقساماتها في عصره إلى مأزق شديد، بحيث أصبحت الوحدة هي الغاية اليوتوبية التي سيطرت عليه في الجمهورية. ولم يجد أفلاطون هذه الوحدة الغائية إلا في العقل، ففيه وحده تنحل التناقضات و تمحى الفروق و النزاعات. لذلك أصبح ما هو اجتماعي وواقعي في فلسفة أفلاطون تابعا لما هو عقلي، وعندما خالف الناس تقاليد العقل حلت حركة الفساد محل السكون الخارجي و السكنية الداخلية، كما حل الانفصام محل الوحدة.^(٢) وهكذا اختفى الحلم من جمهورية أفلاطون كما تلاشى الجديد، وعاشت في دائرة الماضي الذهبي، وكان مخترع الجدل قد أوقف حركته وتناقضه و تقدمه ليسكنه محطة تاريخية بعينها.

(٢) الرواقية والدولة العالمية :

حصر أفلاطون جمهوريته المثالية داخل أسوار دولة المدينة اليونانية، وظلت اليوتوبيا رديحا طويلا من الزمن لا تتعدى مدينة أفلاطون، أو جزيرة أمبيلوس^(٣)، إلى أن جاءت الرواقية التي تعدت قيود الزمان و المكان ووسعت دائرة المدينة في سبيل دولة عالمية. وكان للرواقية ثلاث مدارس: المدرسة اليونانية القديمة التي أسسها زينون الاكتيومي (٣٣٦-٢٦٤ ق.م) ثم خلفه

(١) Bloch: p. of H. VII. p. 484

(١)

(٢) عبد العزيز ليب : الا يطويا والا يطويات ، ص ١٢١ .

(٣) Iamboulos : وضع " جزيرة الشمس " على شكل رواية تكون عناصرها الأسامية من الغناء الملكية، و

تقسيم العمل و الغاء العيد، كان لها أثر كبير على يوتويات عصر النهضة -بعد ترجمة شذرات منها إلى الإيطالية والفرنسية -و بخاصة على توماسو كامايلا الذي لم يتأثر فقط بعنوانها بل أيضا بمبدأ الاشتراكي الذي يقرم على هيمنة الدولة.

c.f. Bloch: p. of H. VII.

P. 488-491.

كريسيبوس (٢٨٢-٢٠٤ ق.م) و المدرسة الهلنيسية و يمثلها بوزيدونوس (١٣٥-٥١ ق.م)، ثم المدرسة الرومانية و كان من أعظم شخصياتها سنيكا (٤-٦٥ م) وأبيكتيتوس (٥٠-١٣٨ م)، وهى المدرسة التى عاصرت معظم أباطرة الرومان و كان لها أثر عظيم على ايدولوجية الامبراطورية الرومانية بحيث أصبحت المدرسة الرواقية ظاهرة تاريخية امتدت ما يقرب من ثلاثة عصور .

كان لفتوحات الاسكندر الاكبر والتوسع الهائل للامبراطورية الرومانية أثره الكبير على اتساع الأفق اليوتوبى للدولة العالمية التى نادى بها الرواقيون، وهى دولة تخطت حدود كل الدول و توسعت فى فكرة النظام الاجتماعى المثالى ليشمل البشرية كلها، فلم يعد الفرد مجرد مواطن داخل أسوار المدينة، وإذا كان أفلاطون قد بدأ من الانسان الكلى، فقد بدأت الرواقية من الموجودات البشرية المتفردة الحرة لتشكيل مجتمع انسانى كبير. لقد قامت اليوتوبيا الرواقية فى الأساس على مذهب أخلاقى هو على النقيض من المذهب الأخلاقى لكل من أفلاطون وأرسطو، "إن هذين الفيلسوفين أخضعا الفرد للدولة، وأنكرا بذلك حق الانسان فى الحرية الشخصية، ولم يعرفا من روابط الصداقة و العطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة، ولم يعمصا صفة الانسانية تعميما تتخطى به حدود المكان والزمان. فجاءت الرواقية للقيام بمهمة أخرى، وحاولوا القضاء على تلك العصبية وخطوا فى هذه السبيل خطوات جديدة، فأحلوا "الانسان" محل "المواطن" ^(١) ليصبح مواطن -العالم World-Citizen، أى ليس مواطنا فى مدينة أو دولة ما بل وطنه العالم، فى دولة عالمية هدفها وحدة الجنس البشرى، فكانت أول يوتوبيا ترفع شعار العالمية .

يقوم المجتمع اليوتوبى الرواقى على أساس عقلى، فالطبيعة قد منحت البشر جميعا -بشكل متساو- ملكة العقل. وبالعقل وحده يستطيع الانسان الحكيم أن يأتى بالأفعال الخيرة، بأن يتوافق مع الطبيعة ويدرك أن إرادته جزء من الإرادة الكلية، أن عقله جزء من العقل الكلى. لذلك يخضع خضوعا مطلقا للقدر بنفس راضية، ويقنعة أيضا بأن هذا دوره المكتوب له، وما عليه الا أن يؤديه طواعية. لهذا لم يكن لدى الرواقية سبب للثورة على الواقع ولا رغبة فى

(١) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية. القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٠٩، ص ٢٢٢.

تغييره. بل على العكس من ذلك، تقبله كما هو بسلبية مطلقة. ولم يجد ابكتاتوس - وهو من الشخصيات الرواقية المتأخرة، الذي كان عبدا - لم يجد في العبودية سببا للثورة على الواقع، كما لم يجدها متناقضة مع فكرة الأخوة الرواقية التي تجمع كل البشر في وحدة عالمية. ولم تنتظر الأخلاق الرواقية للكوارث على أنها شر، بل رأت أنها انفعالات خاطئة. إن اليوتوبيا الرواقية هي اليوتوبيا التي اتجهت إلى ما هو كامل بالفعل، أي إلى الطبيعة الموجودة والعالم المكتمل مما جعلها غير قادرة على رؤية متناقضات الواقع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اغفلت الظروف الخارجية بل واحتقرتها ودعت إلى التخلص منها بالرجوع إلى الطبيعة. أي أنها كانت دعوة لإقامة دولة عالمية لا يتم التعامل فيها بالمال ولا بالقانون ولا بالدستور، كما أنه ليس هناك حاجة لقيام أية مؤسسات ولا محاكم، ولا ضرورة لوجود جنود، لأنه مجتمع اختفت منه الحروب واستغنى عن أية تنظيمات موضوعية، كما استغنى عن التعاملات الاقتصادية ولم تعد به حاجة إلا إلى مجتمع يسوده الانسجام مع غرائز الطبيعة، مجتمع تختفي فيه الفروق الاجتماعية بين الرجل والمرأة، وبين اليونان والبرابرة، والحرار والعبيد، أي تختفي منه كل الفروق في الدولة الطبيعية الجديدة^(١).

لم يرد الرواقيون لهذه الامبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادي، بل أرادوها جامعة روحية تقوم قبل كل شيء على وحدة المعرفة والارادة. والحق أن فكرة "الجامعة" هذه لم يكن لها أول أمرها علاقة بالسياسة مطلقا؛ إذ المدن الإنسانية الواقعية تقتضي بين البشر فروقا وضروبا من التفاضل وعدم المساواة، في حين أن "المدينة الفاضلة" أو "المدينة الإلهية" - في نظر أصحاب الرواق - إنما هي مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة السياسية.^(٢) وعلى الرغم من ذلك فقد كان للمفهوم اليوتوبى الرواقى تأثير ملهم سواء في الامبراطورية الرومانية قديما تحت لواء الرواقيين المتأخرين، أو في عصور لاحقة كما في النزعة العالمية اليهودية، أو في المسيحية المبكرة.^(٣) نخلص من ذلك إلى أن العنصر اليوتوبى في المجتمع الرواقى لا يكمن في

(١) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية . القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩ ، ص ٢٢٢ .

(٢) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية . ٢٣٣-٢٢٤ .

Bloch: p. of H. vii. p. 496

(٣)

مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو مشاعية، وإنما يكمن فى دولة-العالم، وهى دولة هدفها اليوتوبى هو إصلاح العالم وليس تغييره. لقد كان هدف اليوتوبيا الرواقية هو الانسجام الكامل مع الإله. ومع الطبيعة، فالهدف الاخلاقى عندهم هو أن يحيا الانسان فى توافق مع الطبيعة الكونية التى هو جزء منها. إن الإرادة الانسانية جزء لا يتجزأ من الإرادة الكلية، ولذلك يصبح المجال الانسانى جزء من المجال الكونى و يتشكل من خلاله.

٣) يوتوبيا الكتاب المقدس :

كان للرواقية تأثير كبير على المجتمعات اليهودية و المسيحية المبكرة. فقد قدم الكتاب المقدس ما يمكن أن يعد نموذجا أصيلا للعالمية المسالمة أو الهادئة التى تشكل مركز اليوتوبيا الرواقية. فكيف يمكن تتبع هذا الخط اليوتوبى فى الكتاب المقدس؟ انه يقدم صورة لمجتمعات بشرية نصف شيوعية، ليس بها تقسيم عمل ولا ملكية خاصة. فعندما خرج الشعب اليهودى من مصر عبر الصحراء لم يكن يعرف الملكية الخاصة، وكانت هذه "فترة عرس" لشعب اسرائيل كما سماها النبى ارميا بسبب ما اتسمت به هذه الحقبة الزمنية من براءة اقتصادية. وبعد الاستقرار فى الأرض الموعودة بدأت مرحلة الحياة المدنية، فاحترف اليهود الفنون و التجارة وبدأوا الزراعة، وتطور المجتمع وبدأت التمايزات الطبقيّة، وباع الدائنون المدينين كعبيد. وقد عبر سفرا الملوك الأول والملوك الثانى عن المجاعة فى تلك المجتمعات، كما عبرا فى الوقت نفسه عما فيها من ثروة ورخاء: "وكان الجوع شديدا فى السامرة"^(١). وفى الجانب الآخر ذكر عن سليمان: "وجعل الملك الفضة فى اورشليم مثل الحجاره"^(٢).

هكذا انقسم المجتمع إلى طبقتين، وكان هذا الانقسام على المستوى الدينى والاجتماعى على السواء. فمن الناحية الدينية أصبح يهوا-إله الصحراء- هو رب الفقراء من أبناء الناصرة و منهم صموئيل وإيليا و يوحنا المعمدان. كما أصبح العجل الذهبى-إله كنعان- هو إله أهل الثروة. و من الناحية الاجتماعية ساد

(١) الملوك الأول : ١٨-٢ (الكتاب المقدس).

(٢) الملوك الأول : ١٠-٢٧ المرجع سابق.

استغلال الأغنياء للفقراء، فنأى النصرانيون (فقراء أهل الناصرة) بأنفسهم عن ثروة كنعان، وظلوا على اخلاصهم لرب الصحراء القديم الذى لا يعرف الملكية الخاصة، وأعلنوا عداءهم لثروة الكنعانيين وإلههم. فالعنصر اليوتوبى فى الكتاب المقدس يبدأ مما يمكن تسميته بنزعة بدائية نصف - شيوعية فى أرض النية، ثم عداء أهل الناصرة - و من بعدهم أنبياء اسرائيل القدامى - للثروة و الطغيان. وها هو ذا يهوا المنتقم و المدافع عن الشعب ضد من يكسبون الأموال ويستحوذون على ملكية الأرض يقول: "وأعاقب المسكونة على شرها و المنافقين على انهم وأبطل تعظم المستكبرين وأضع تجبر العتاه. وأجعل الرجل أعز من الذهب الابريز والانسان أعز من ذهب أوفير"^(١) وتميز زمن السعادة فى الكتاب المقدس بتوزيع الثروة التى أصبحت من أجل الكل: "أيها العطاش جميعا هلموا الى المياه والذى ليس له فضة تعالوا اشترؤا وكلوا وهلموا اشترؤا بلا فضة وبلا ثمن خمرا ولبنا".^(٢) وهكذا تتشكل من نصوص اشعيا الأسس اليوتوبية أو مركز اليوتوبيا فى الكتاب المقدس: "من صهيون تخرج الشريعة ومن اورشليم كلمة الرب. فيقضى بين شعوب كثيرين ينصف لأمم قوية بعيدة فيطبعون سيوفهم سككا ورماحهم مناجل لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد. بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت تينته ولا يكون من يرعب".^(٣)

وجاء الرومان للأرض الموعودة، ولم تأت الوفرة مع المحتلين بل حل الفقر و البؤس، فوقف يوحنا المعمدان مخاطبا عامة الشعب، واعداد إياهم بنهاية شقائهم: "والآن قد وضعت الفأس على أصل الشجر فكل شجرة لا تصنع ثمرا جيدا تقطع وتلقى فى النار"^(٤) ثم شاعت أنباء سارة فى تلك الأيام، أنباء عن ثورة اجتماعية و قومية وشيكة الحدوث: "الذى سوف يأتى بعدى" قال يوحنا، الذى

(١) اشعيا ١١: ١٣ و ما بعدها - المرجع السابق.

(٢) اشعيا ١: ٥٥ المرجع السابق.

(٣) اشعيا ٤: ٢ وميخا ٣: ٤ وما بعدها . المرجع السابق.

(٤) متى ١٠: ٣ المرجع السابق .

رفشه فى يده وسينقى بيدره و يجمع قمحه إلى المخزن وأما التبن فيحرقه بنار لا تطفأ^(١). ثم كان مجئ المسيح الذى أراد وضع نهاية لمعاناة المعذبين على الأرض "تبرى هين وحملى خفيف"، فهو إنسان عهد إليه بتغيير كل شئ على الأرض وفى هذا العالم وليس فى عالم آخر. ولم يبشر المسيح - كما يزعم القديس بولس- بمملكة داخلية أو بعالم آخر، وإنما أراد مملكة فى العالم الأراضى، كما لم يقل المسيح للفريسيين^(٢): "ها ملكوت الله داخلكم" كما جاء فى انجيل لوقا (١٧، ٢١) ولكن حقيقة العبارة هى "ملكوت الله بينكم"^(٣).

و لم يقل المسيح أبدا "مملكى ليست من هذا العالم"^(٤) فقد حرف القديس يوحنا هذه العبارة لا ستعمالها فى البلاط الرومانى. و المسيح نفسه لم يحاول أن يقول للوالى الرومانى مثل هذه العبارة التى لا تتفق- فى رأى بلوخ- مع شجاعة مؤسس الديانة المسيحية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان هناك تعارض شديد فى عصر المسيح بين معانى كلمات مثل "هذا العالم" و "العالم الآخر". فلا بد أن يفهم الفرق بين المعنيين فهما زمنيا- وقد أتى هذا المعنى من العقيدة النجمية فى الشرق القديم- ولذلك يمكننا فهم كلمة "هذا العالم" على أنها مرادفة للعالم الموجود الآن فى الزمن الحاضر، وأما كلمة "العالم الآخر" فهى مرادفة للعالم الذى سوف يأتى فى زمن المستقبل "واما من قال على الروح القدس فلن يغفر له فى هذا العالم ولا فى الآتى"^(٥) والمقصود من هذه الكلمات ليس تقسيما جغرافيا يميز هذا العالم عن العالم الآخر، بل تقسيم زمنى يعنى وجود هذين العالمين فى نفس الزمن الأراضى الذى ينقسم إلى الزمن الحاضر والزمن الآتى، ومن ثم يكون العالم الآخر هو الأرض اليوتوبية التى تأتى معها

(١) متى : ١٢: ٣ المرجع السابق .

(٢) الفريسيين : طائفة من اليهود على عهد المسيح عرفت بتمسكها بالطقوس والتقوى الكاذبة وهم المظاهرون بالصلاح.

Bloch: P. of H. VII. P. 499.

(٣)

(٤) يوحنا : ٣٦: ١٨ الكتاب المقدس.

(٥) متى : ٢٢: ١٢ المرجع السابق .

بسماء يوتوبية جديدة: "لاتى هأنذا خالق سموات جديدة وأرض جديدة فلا تنكر الأولى ولا تخطر على بال" (١).

لم يقصد المسيح ان - فى زعم بلوخ - عالما آخر يأتى بعد الموت، بل قصد عالما سيأتى فى مملكة الحب الأرضية، بعد أن ينهار هذا العالم الفاسد. كانت مملكة هذا العالم بالنسبة له هى مملكة الشيطان: "أنتم من أب هو ابليس" (٢) لذلك نجده - وهو الذى دعا إلى الحب والسلام ونبذ القوة المسلحة - يلقى سيفه فى وجه الواقع الظالم: "ماجئت لألقى سلاما بل سيفاً" (٣). أما عن رفضه للقوة المسلحة فى موعظة الجبل - حيث كان لمملكة السماء وضع له دلالة - فإن كل عبارة يقول فيها طوبى فى هذه الموعظة لابد أن تفهم فى نطاق أوسع، فالمسيح مفكر ذو رؤية كوارثية، وكان يتوقع الكارثة الكونية فى كل لحظة: "الحق أقول لكم انه لا يترك ههنا حجر على حجر لا ينفض" (٤) ولن يساق المرابون بالسوط خارج المعبد فحسب، بل ستسقط الدولة كلها بفعل الكارثة الكونية كما يصورها انجيل مرقس فى الاصحاح الثالث عشر، وبدون هذه اليوتوبيا لا يمكن أن تفهم موعظة الجبل. إن هذا الزمن الحاضر و الظالم سيتحطم سريعا، ولكن ليس بفعل الثورة بل بالكارثة الكونية. لذلك لم يهادن المسيح الزمن الحاضر ولم يتخالف مع الواقع الرومانى الذى يرفضه. ورفضه للقوة فى موعظة الجبل لم يكن الا لإيمانه بالثورة الشاملة التى ستأتى بها الكارثة الكونية، فاذا سويت القلعة بالأرض، فإن الأمور الاقتصادية أو أى شئ آخر سيكون غير ذى شأن. غير أنه - أى المسيح - لم ينس زمن المستقبل وقوله "مملكى ليست من هذا العالم" انما يعنى أنها ليست من هذا العالم الرومانى الظالم، بل فى عالم آخر أفضل منه على هذه الأرض (٥).

لاشك أن الجماعات الدينية الأولى - اليهودية والمسيحية - قد شاركت فى الملكية، وطلبت الخلاص عن طريق الايمان و الفضل الإلهى. ولاشك أيضا أن

(١) اشعيا ١٧: ٦٥ المرجع السابق.

(٢) يوحنا: ٨: ٤٤ المرجع السابق.

(٣) متى: ١٠: ٣٤ المرجع السابق.

(٤) متى: ٢٤: ٢٤ المرجع السابق.

Bloch: p. of H.VII, p. 500-501 .

(٥)

المسيحية الأولى ظهرت كيو توبيا اجتماعية تتميز بشيوعية الحب وعالميته لكل من يحمل وجهها انسانيا. الا أن الكتاب المقدس لم يقدم يو توبيا اجتماعية بالمعنى المفهوم الآن، لا بالمعنى الخيالي ولا بالمعنى الواقعي المقصود قيامه بجهد الانسان وتخطيطه.. على الرغم من احتوائه على رؤى يمكن تفسيرها تفسيراً يو توبيا، إلا أنها ظلت معنية بالموت والخروج والخلص من هذا العالم.

٤) مدينة الله للقسيس أوغسطين :

تأثرت اليوتوبيا المسيحية بالفلسفة الرواقية، وإن كانت هذه الأخيرة قد قدمت العالم المؤلف باعتباره عالماً كاملاً، ولذلك لم تستطع أن تطور تنظيمات جديدة ولا أن تضع تصوراً لعالم جديد، فجاءت المسيحية لتبشر بأرض جديدة وسماء جديدة. وبعد المسيح ظهر دافع للخروج من هذا العالم. والتفت الأمنية اليوتوبية حول المسيح نفسه فتحوّلت إلى العالم الآخر، وظهرت المملكة التي ليست من هذا العالم عند أوغسطين، فأشاد بقيام مملكة الرب المختلفة عن العالم التعسّ الفاسد ويشير الخطّاتين.

وتتركز يو توبيا أوغسطين في آرائه الاجتماعية التي تناولها في كتابه "مدينة الله" الذي كتبه ما بين عامي ٤٣١ و ٤٢٧، وقد وضع في مقابلها "المدينة الأرضية" وأرجع سائر المجتمعات البشرية إلى هاتين المدينتين. وعلى الرغم من حالة الحرب الدائمة بينهما منذ البداية، إلا أنهما تتشابكان وتختلطان ولن يفصل بينهما إلا المسيح في يوم الحساب الأخير. ويقسم أوغسطين التاريخ إلى فترات تمت فيها تحولات حاسمة وذات مضمون تاريخي يبدأ من لحظة سقوط الانسان في الخطيئة الأولى وحتى يوم الحساب. وتبدأ مرحلة الطفولة التاريخية من آدم إلى نوح، ثم مرحلة الصبا من نوح إلى ابراهيم، يليها مرحلة الشباب التي تمتد من ابراهيم إلى داود، وأخيراً مرحلة الرجولة التي تبدأ من داود حتى الأسر البابلي، و تمتد المرحلتان الأخيرتان حتى ميلاد المسيح لتتواصل إلى يوم الحساب الأخير. وتختلط المدينة السماوية والمدينة الأرضية منذ بداية التاريخ، ففي المرحلة الأولى منه دُمّرت المدينة الأرضية في الطوفان، وحفظ الله مدينته السماوية في نوح وأولاده. وبقيت مدينة الله في الأمة العبرانية وتمثل

الشعوب الأخرى المدينة الأرضية. وكأن أوغسطين - بهذا التصور - يقدم فلسفة لتاريخ الكتاب المقدس.^(١)

تطورت آراء أوغسطين حول المجتمع الانساني تطورا يواكب تطور تفكيره الديني. لقد أكد دور الخطيئة في الحياة الانسانية وفي كل المنظمات الأرضية مما جعل التاريخ البشري تاريخا للخلاص، وألح على حاجة الإنسان للخلاص عن طريق المسيح واحتياجه للنعمة الإلهية. والواقع أنه نظر إلى مصير الإنسان وتحقيقه لهذا المصير من خلال النموذج الروحي لتاريخ الخلاص، أي من خلال نظرة أفقية و تاريخية في سياق الخطيئة الإلهية لنجاة الإنسان، لامن خلال نظرة رأسية تقوم على علاقته بالعالم المعقول.^(٢) ولهذا فان أول حدث في تاريخ الخلاص كما صوراه الانجيل هو سقوط الانسانية بخطيئة آدم، بحيث تجسدت مقولات مثل الخلاص و الخطيئة، فيما سماه أوغسطين "مدينة السماء" و "مدينة الأرض". فالمدينتان على الترتيب هما المدينة التي كتب لها المجد الأبدى والأخرى هي التي كتب عليها الشقاء الأبدى، أو بتعبير أوغسطين نفسه المدينة التي تعيش وفقا لإرادة الله، والمدينة التي تعيش وفقا لإرادة الإنسان، المدينة الغيرية والمدينة الانانية، المدينة التي يكون الحب فيها خالصا نقيا والمدينة التي يكون الحب فيها فاسدا. . . وهكذا. والواقع أن المدينتين لن يكون لهما أى واقع متميز بهذا المعنى أو ذاك حتى ينفصلا انفصالا نهائيا في يوم الحساب الأخير. ذلك لأن المعنيين قد ظلامتداخلين في كل المجتمعات البشرية المعروفة تداخلا شديدا.^(٣) وكل ما يجمعهما هو توجه كل منهما نحو المسيح بطريقة مختلفة. ففي الأولى - أى مدينة الله - يتم ذلك بالتدخل المباشر من العناية الإلهية، وفي الثانية يتم بطريق غير مباشر ولكن بتدبير من العناية الإلهية أيضا. وبهذا يكون التعارض التاريخي بين المدينتين محددا منذ البداية، أى منذ خطيئة آدم. ولا يمكن القول ان هناك إرادة يوتوبية في مدينة أوغسطين أو

Ibid : p. 505. (١)

Edwards, Paul (editor) : The Encyclopedia of Philosophy article Augustine V.I. P.204. (٢)

Idid : P.206. (٣)

بمعنى آخر لا يمكن القول ان يوتوبياه من تلك اليوتوبيات التى تغير الإرادات. فمدينة الله تجعل الانسان - بفعل العناية الالهية - يسير للأمام، وتلك هى القوة اليوتوبية الفعالة عند أوغسطين، ولكنها مقدره على القلة المختارة وحدها. وسيظهر مجتمع القديسين هذا على الأرض فى نهاية التاريخ الحاضر، أى بعد انتهاء الدولة الدنيوية أو مدينة الشيطان.^(١)

وإذا كان أول حدث فى سياق التاريخ هو السقوط فى الخطيئة، فكيف ينظر أوغسطين إلى المجتمع البشرى المنظم من قبل الدولة؟ الحياة الاجتماعية هى - فى رؤية - حياة طبيعية، وهى أمر فطرى بالنسبة للبشر، فبغير مجتمع لن يكون فى وسعهم تحقيق إمكاناتهم البشرية، فضلاً عن أن الحياة مع الرفاق من البشر أمر ضرورى لاغنى عنه. ويصدق هذا على المرحلة السابقة لسقوط الانسان كما يصدق على المرحلة التابعة له فقد كان الانسان حيوانا اجتماعيا بالفطرة فى حالة البراءة الأولى وقبل أن تفسد الخطيئة فطرته، بل إن حياة الصالحين فى السماء هى حياة اجتماعية. أما عن المجتمع المنظم من الناحية السياسية، بما ينطوى عليه ذلك من سلطة وحكومة وقهر، فليس شيئاً طبيعياً بالنسبة للانسان وإنما هو أمر نافع وضرورى لتنظيم حياته بعد السقوط وشفائه من بعض الشرور التى أصابته على أثر السقوط. فتتظيمات الحكم وخضوع المحكومين للحاكمين وقوة الإلزام التى تفرضها السلطة السياسية على رعاياها، كلها أمثلة على اخضاع الإنسان للإنسان. ولم تكن هذه - فى رأى أوغسطين - موجودة فى حالة البراءة الأولى، إذ كان الانسان يعيش فى حالة من التكامل الطبيعى الذى لم يشعر معه بالعبودية ولا الخضوع ولا التبعية. ولا يمكن أن يكون لهذه الأمور معنى إلا إذا اعتبرناها عقاباً إلهياً على الخطيئة التى ترتب عليها ضياع التكامل.^(٢)

وقبل الاستطراد فى نقد أوغسطين للدولة يجب التنويه بأن الدولة عنده مرادفة للامبراطورية الرومانية، والتنويه أيضاً بالتحول الذى طرأ على فكرته

Bloch : P. of H. VII. p. 507.

(١)

Edwards, Paul (editor) : Ibid. P. 205.

(٢)

عن الدولة. فالمعروف أن الامبراطورية الرومانية دخلت - بعد اعتناق أباطرة الرومان للمسيحية - فى تاريخ الخلاص الدينى، ونظر المسيحيون اليها باعتبارها خالدة، وانها أداة الخطة الإلهية فى التاريخ لتحقيق الخلاص، لكن سرعان ما انهار هذا بعد غزو البرابرة لروما فتم تجريدها من صفة الدوام، ولم تعد امكانية الخلاص مرتبطة بالامبراطورية الرومانية كوسيلة لتحقيق النعمة الإلهية، لقد أصبحت مجرد حلقة فى سلسلة الامبراطوريات و المجتمعات التاريخية، كما أن الكنيسة أيضا - على الرغم من إصدارها لصكوك الغفران - ليست إلا خطوة على الطريق أو حلقة من الحلقات للوصول إلى مدينة الله، لأن الكثيرين من رجال الكنيسة ليسوا من القلة المختارة. إن مدينة الله شبيهة بمدينة أفلاطون المثالية ولكنها تفوقها كمالا ونظاما لأنها لم تؤسس بأيدي البشر بل هى من قبل الله، ولذلك لا تخضع للصدفة أو القدر، ولا توجد فى العالم الموجود ولا وراءه بل بعده.

ويقدم أوغسطين فى مدينة الله نقدا واقعيا للدولة على أساس يوتوبيا غير واقعية عندما يسأل: "ماذا تكون الدولة الأرضية إذا اختفى منها العدل وصارت وكرا للصوص؟" ^(١) والعدل عند أوغسطين يفهم بمعناه عند القديس بولس، وهو الخضوع لإرادة الله من أجل الخلاص. ولما كان تحقيق العدالة فى المدينة الأرضية مستحيلا فإنه يرى أن واجب الدولة هو إقرار الملكية الفردية وحمايتها، لأنه إذا أعادت الدولة توزيع الثروة بالعدل بين سائر البشر تعرض النظام الاجتماعى للخلل والانهيار لأنه من غير الممكن أن يحقق العدل فى المدينة الأرضية.

هذه هى الصورة اليوتوبية لمدينة الله، يبرز فيها التاريخ فى شكل صيرورة للخلاص تربط آدم بالمسيح على أساس من الوحدة الرواقية للجنس البشرى. وهى صورة تغلب عليها النزعة التشاؤمية فى نظرتها للمدينة الأرضية و الحياة الدنيوية، صورة هدفها اليوتوبى جعل البشر قديسين، أى أنها يوتوبيا انعقدت فيها الآمال والأحلام على ميلاد روحى جديد لأغلبية البشر. ولكن ما الذى جعل هذه

(١) Augustine (St): The City of God. An abridged version from Translation by Gerald G. Walsh and Others. Edited with an introduction by vernon J. Bourke New York ImaGE BooKs 1985. Iv, 4. 88.

الأحلام والآمال لا تتجه إلى المستقبل؟ يرى بلوخ أن المستقبل عند أوغسطين منخلق على نفسه بحيث يصبح السؤال هو: هل تعد مدينة الله يوتوبيا؟ أم هي إظهار لعلو موجود بالفعل يحيط بهذا العالم؟ وهل تطور حلم اليقظة لما لم يصبح بعد اجتماعيا؟ هل غرق المتعالى فى هذا العالم؟ إن العلو عند أوغسطين ليس علوا محضا، ومدينة الله حاضرة فى التاريخ باعتبارها موضوعا للصراع، وهى لن تظهر بصورة نهائية وكاملة إلا إذا ذهبت المدينة الأرضية إلى الشيطان. ولن يتحقق هذا إلا فى نهاية التاريخ، أى إن التاريخ البشرى خطوة تمهيدية نحو الهدف. بل إن مدينة الله نفسها خطوة تمهيدية نحو هدف أبعد، إذ تحمل يوتوبيا أخرى داخلها، وهى مملكة المسيح النهائية، إن مدينة الله تحلق فوق العملية التاريخية فى مجموعها، أنها تجسيد للأبدية " حيث لا يولد أحد لأنه لا يموت أحد، وحيث تسود السعادة الحق، وحيث لا تشرق الشمس على الأشرار والأبرار على حد سواء، وإنما تشرق شمس العدل فوق الأبرار وخدمهم".^(١) ويحاول بلوخ التقاط الملامح اليوتوبية عند أوغسطين مستندا إلى هذه العبارة اليوتوبية: "نحن أنفسنا سوف نكون اليوم السابع"^(٢) فهذه العبارة - فى رأيه - تعبر عن نوع من العلو الذى يمكن أن يثير فى الإنسان بمجرد أن يتغلغل فيه، الرغبة فى أن يحقق هذا العلو بنفسه ولنفسه.^(٣) والواقع أن هذا تفسير يخالف تفسير أوغسطين الذى ربط الخلاص بالكنيسة وجعله دفاعا عنها، باعتبار أن الخلاص لا يتحقق إلا على يد الكنيسة. وإذا كانت هذه المحاولة من بلوخ تتسق مع تفكيره اليوتوبى الذى يؤكد أن فكرة الخلاص كانت فكرة معبرة عن إرادة سياسية بشرية سواء فى العصور الوسطى أو فى بداية العصر الحديث، إلا أنها تتنافى مع تفكير أوغسطين بصورة تغنى عن التفصيل. والحق أن مثل هذه المحاولات استخدمها بلوخ مع نصوص عديدة ليطوعها لأفكاره الخاصة شأنه فى هذا شأن العديد من الفلاسفة الذين يجتهدون فى تفسير تاريخ الفلسفة بأكمله من خلال فلسفاتهم الخاصة.

Ibid: V, 16, P. 113.

(١)

Ibid : xxII, 30. p. 453.

(٢)

Bloch: p. of H.VII p. 508.

(٣)

٥) مملكة الإنجيل الثالث :

كان يواخيم الفيورى^(١) (١١٣٥-١٢٠٢) صاحب أهم يوتوبيا فى القرن الثالث عشر، وقد نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ فى دولة نهائية للتاريخ. وإذا كان أفلاطون قد وضع مجتمعه المثالى فى عالم المثل، ووضع امبيلوس فى جزيرة نائية، ووضع أوغسطين فى العلو، فقد جاء يواخيم الفيورى ليودعه فى المستقبل التاريخى حيث قال بثلاث مراحل للتاريخ يقابلها وجود ثلاث ممالك على الأرض تقع بين الخلق ونهاية التاريخ: أ) مملكة الآب التى تبدأ مع بداية الخلق و يمثلها العهد القديم القائم على الخوف. ب) مملكة الابن التى تبدأ بالخلاص عن طريق المسيح و يمثلها العهد الجديد القائم على الحب وتسود العناية الإلهية أنحاء المملكة.^(٢) ج) مملكة الروح القدس التى توقع أن تبدأ مع بداية القرن الثالث عشر، وهى مرحلة تتوير تقوم على الديمقراطية بدون آباء ولا كنيسة، ويسودها الكمال الروحى والحب، وينشأ العهد الثالث (أو الإنجيل الثالث) من العهد الجديد ويمثل مرحلة لم تأت بعد.^(٣)

فى هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات، ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية، وعصر الحرية و التتوير الروحى، وتتحول القلة المختارة التى وجدت عند أوغسطين إلى جموع الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا بأرواحهم فقط، وتغمر الجسد سعادة بلا ذنوب. وفى هذا العهد يتخلص المجتمع من الخوف وعبودية القانون ودولته، كما يتخلص من سلطة الكنيسة. ولم يكن مذهب يواخيم الفيورى هروبا من الواقع للسماء أو لعالم آخر، وإنما كان على

(١) Joachim of Fiore : لاهوتى صوفى ايطالى وفيلسوف تاريخ، ولد عام ١١٣٥

فى تشيليكوفى مقاطعة كالابريا (بإيطاليا) ومات عام ١٢٠٢ فى فيورا. وضع فلسفة صوفية للتاريخ تأثر فيها بتيارات المسيحية الموجودة فى عصره، وأهم مؤلفاته "مملكة الروح القدس".

Bloch: Ibid. P. 509.

(٢)

Ibid : p. 510.

(٣)

العكس من ذلك مذهباً علمانياً- إن جاز هذا التعبير- فالمسيحية في مملكته بلا وعود خاوية ولا أسياد ولا ملكية، وحتى المسيح نفسه سيذوب في المملكة ليصبح فرداً في مجتمع من الأصدقاء.^(١) وقد قام مذهب يواخيم الفيوري على نقد المبادئ الاجتماعية الأساسية في المسيحية التي قامت على المجتمع الطبقي والحق الطبيعي للملكية، وهو المجتمع الذي وضع ركانزه القديس بولس. وكان من الطبيعي أن تدين الكنيسة مذهبه عن الطبيعة الثلاثية داخل التثليث.

ثانياً : يوتوبيات عصر النهضة :

الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة- هذه النهضة التي يعدها بلوخ الميلاد الجديد الذي شمل كل ميادين الفكر والروح والمعرفة^(٢)- يكشف عن البعث الحقيقي للكتابات اليوتوبية التي تأثرت بتيارات عديدة أحدثت فعلها في فكر النهضة، فمع نشأة المدن البرجوازية وسيطرة النزعة الطبيعية والإنسانية والعلمانية المتفائلة بالمستقبل تكونت رؤية شبه يوتوبية عند رجال مثل نيقولا دي كوزا^(٣) (١٤٠١-١٤٦٤) الذي افترض نظاماً نصف يوتوبى يضم كل البشر في العالم الذي تمزقه الاضطرابات السياسية والدينية. كما أن الحياة البرجوازية للمدن الإيطالية دفعت رجالاً مثل ليوناردو دافنشى للتفكير في إعادة تشكيل العالم.^(٤) وتأثرت يوتوبيات عصر النهضة أيضاً بتطور الحركة العلمية والفنية الهائلة، وبالاكتشافات الجغرافية والتعرف على جزر جديدة وسواحل نائية، وما ترتب على ذلك من ازدياد النشاط التجاري وما صاحبه من نمو اقتصادي للعديد من المدن الأوروبية، وظهور النزعات القومية وميل مجتمع النهضة إلى تأكيد النزعة الفردية للإنسان وتطور ملكاته النقدية واتساع معرفته. كل هذه العوامل لها جذورها في أول عمل يوتوبى بالمعنى الحديث، وهو "يوتوبيا" لتوماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥).

Ibid : p. 510-511.

(١)

(٢) بلوخ : فلسفة عصر النهضة . الترجمة العربية ، ص ١١٠.

(٣) Nicola de Cusa : كاردينال ألماني، فيلسوف ومتصوف، ورجل سياسة ودولة. كرس نفسه لمشروعه الكبير

في التوفيق بين المسيحيين والمسلمين وتوحيدهم وأقام فكره على حقيقة أساسية تقول بالطبيعة الإلهية للبشر

مما جعل الإنسان مركزاً للعالم انظر المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص ١٤-١٥.

(٤) Emerson, L. Roger: Dictionary of the history of ideas article Utopia p. 461.

الرؤساء ونظام العمل والحياة الاجتماعية. أما الثالث فيعالج الأساس الفلسفى للحياة فى الجزيرة والأخلاقيات ونظام الزواج والقوانين العامة. يلى ذلك الجزء الرابع الذى يتناول علاقة "يوتوبيا" بجيرانها وأمور الحرب. ثم يتناول الفصل الأخير الأديان فى يوتوبيا.^(١)

وتتميز الحياة فى "يوتوبيا" بالتعاون والمشاركة بين أهل الجزيرة. والأسرة هى أساس الحياة المدنية، ويقوم نظام الحكم فيها على النظام النيابى الذى يعتمد على الانتخابات الحرة، ومع أن اللذة الابيقورية هى هدف الحياة الانسانية، فان يوتوبيا مور تقوم على أسس عقلانية وواقعية ملائمة لروح عصر النهضة، لقد تصورت مجتمعا مثاليا من صنع الإنسان لا من صنع الله.

ولا حاجة للخوض فى تفاصيل "يوتوبيا" التى تعتبر أشهر يوتوبيات عصر النهضة وقامت عنها وحولها العديد من الدراسات، بل كانت مصدرا ملهما للعديد من الليوتوبيات التى جاءت بعدها. ولكن لابد من التوقف عند المؤثرات العديدة التى شكلت مضمون يوتوبيا أو الحكومة المثلى لها والتى هى فى المقام الأول تنظيم سياسى أكثر منه تنظيما اجتماعيا.

لاشك أن جمهورية أفلاطون كانت من أهم المؤثرات فى يوتوبيات عصر النهضة بوجه عام، ويوتوبيا توماس مور بوجه خاص، حيث استعار مور فن الحوار الأفلاطونى ومنهج التوليد السقراطى فى صياغة يوتوبياه. وأخذ النزعة المشاعية من جمهورية أفلاطون وان لم يقصرها على طبقة ضئيلة متميزة بل جعلها حقا لكل أهل الجزيرة. وعلى الرغم من المسحة الأفلاطونية التى تميز "يوتوبيا" إلا أن هناك تباينا هاما بين مور وأفلاطون يتمثل فى عدة أمور منها موقف كل منهما من العمل وتكوين الأسرة، والنظرة إلى العبيد. ان الأخير -أى أفلاطون - قد احتقر العمل اليدوى وقصره على العبيد والحرفيين، وحرر الطبقات العليا فى المجتمع من ممارسة العمل وجعلها تنفرغ للنظر و التأمل العقلى. بينما جعل مور العمل وبخاصة العمل فى ميدان الزراعة - هو القاسم المشترك بين كل أفراد الجزيرة رجالا ونساء وشيوخا واطفالا: 'الزراعة هى

(١) مور ، توماس : يوتوبيا . ترجمة د.أنجيل بطرس سميان . القاهرة . دار المعارف ١٩٧٤، ص٦١.

العمل الوحيد الذى يقوم به الجميع رجالا ونساء دون استثناء ويتعلمونها جميعا فى طفولتهم (٠٠٠) وإلى جانب الزراعة يتعلم كل منهم حرفة معينة خاصة به^(١) ولا شك أن ضرورة العمل كان أحد متطلبات عصر مور، بعد أن اكتسب الاحترام والأهمية من جديد، فلم يعد محتقرا ولا علامة على الطبقة الاجتماعية، بل أصبح فى بعض يوتوبيات عصر النهضة مصدرا للسعادة والبهجة التى يدخلها فى نفوس العاملين. ويعود اهتمام مور الواضح بالعمل - وبخاصة العمل الزراعى - إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى عاشتها إنجلترا فى عصره حيث زاد الفقر بين الفلاحين، وتخلف الريف الإنجليزى وراء المدينة. كما كان كذلك تعبيرا عن الاحتجاج على الرأسمالية النامية وبدايات المجتمع الصناعى فى عهده. و الحقيقة أن يوتوبيا مور نجحت فيما أخفقت فيه العصور الوسطى التى بقى فيها الفلاح رازحا تحت ظروف العبودية، كما عانى الفلاحون الظلم والفقر فى معظم الدول الأوروبية، إذ لم يكن للعمل الزراعى على وجه الخصوص وضع مشرف أو مساو للمهن الأخرى. وبعد أن تبين لكتاب اليوتوبيا فى القرن السادس عشر والسابع عشر أن ثبات المجتمع لا يتحقق إلا بإدماج الريف والمدينة، اختلفت نظرة عصر النهضة للعمل عن تلك التى توجد فى جمهورية أفلاطون.

أما عن نقطة الاختلاف الثانية بين "يوتوبيا" مور وجمهورية أفلاطون فهى تكوين الأسرة وإقرار الزواج الذى رفضه أفلاطون وأقره مور على الرغم من النزعة المشاعية فى يوتوبياه المقصورة على الأملاك دون الأسرة والزواج. وربما يرجع إعجابه بمشاعية أفلاطون إلى أنه وجد فيها الحل لبعض مشكلات عصره. لقد كان هناك عدد كبير من النبلاء الذين يعتمدون على جهد البشر فى الأرض، ولكن عندما يمرض هؤلاء الفلاحون الكادحون يطردون خارجها ويعانون الفقر والمرض، ولذلك كانت مشاعية الأرض هى الحل الأمثل لمعضلة عصره. أما نقطة الاختلاف الثالثة فهى النظرة إلى طبقة العبيد التى فرضت عليها العبودية طوال حياتها فى جمهورية أفلاطون، ولكنها اقتصررت فى يوتوبيا مور على أسرى الحرب الذين يؤخذون كعبيد حتى يظهروا الولاء فيتم

(١) المرجع السابق: ص ١٥١.

تحريرهم، كما أن أولادهم - على خلاف ما كان عند أفلاطون - ليسوا عبيدا بالتبعية لأبائهم.

وعلى الرغم من التأثير الواضح للفلسفة اليونانية - وبخاصة جمهورية أفلاطون - على يوتوبيا مور، إلا أنها كانت رد فعل أيضا للنزعة الفردية المتطرفة التي اجتاحت عصر النهضة. جاءت "يوتوبيا" لتمحو آثار الفردية، كما يلاحظ في النمط الموحد للعمارة والمنازل والملابس، كما جاءت معبرة عن تناقضات مرحلة انتقالية أو فترة تحول تاريخي، وهي مرحلة النهضة التي بدا فيها أن الأمل في الإصلاحات الاقتصادية والدينية يمكن تحقيقه بالطرق السلمية. وتجلّى أحد هذه التناقضات في دفاع مور عن حرية العقيدة والتسامح الديني اللذين سمح بهما في يوتوبيا من جانب، ودفاعه عن الكنيسة الكاثوليكية في مرحلة تفككها وانهيارها من جانب آخر.

وتعد يوتوبيا مور أول صورة حديثة للأحلام المفعمة بالأمانى لشيوعية - ديمقراطية نمت مع بداية القوى الرأسمالية، كما هي تعبير عن نزعة ليبرالية حرة مضمونها ديمقراطية إنسانية. هذا المضمون جعل من "يوتوبيا" كتابا جديرا بأن يذكر في مجال الاشتراكية والشيوعية.^(١) وتنتقل الحرية عند مور من إلغاء الملكية الخاصة التي تخلق طبقة الأسياد والعبيد، ودعوته إلى العدل والمساواة بين طبقات الشعب، كما يتضح من نهاية الكتاب الأول من يوتوبيا: "يبدو لي أنه حيثما وجدت الملكية الخاصة، وكان المال هو المعيار الذي يقاس به كل شيء، فيكاد يكون من المستحيل أن يسود المجتمع العدل أو الرخاء (٠٠٠) إن الطريق الوحيد الذي لا يوجد سواه لتحقيق الرفاهية للجميع هو تحقيق المساواة في جميع الأمور ٠٠ وإنني لمقتنع تمام الاقتناع بأنه لن يمكن إجراء تقسيم عادل ومتساو للسلع، ولا أن تتحقق السعادة في الحياة الإنسانية ما لم تلغ الملكية الخاصة تماما. فطالما بقيت سيظل الجزء الأكبر بكثير والأفضل بكثير من الجنس البشري متقلا دائما بعبء ثقيل لا مفر معه من الفقر".^(٢)

Bloch: P. of H.V.II. P. 519-520.

(١)

(٢) مور، توماس: المرجع السابق، ص ١٣٣-١٣٥

إن تحليل مور لبنية المجتمع الطبقي وتصويره لمعاناة الفقراء وصراعهم مع طبقة الأغنياء المستغلين جعلت منه سابقا لعصره ورائدا لكل من ماركس وانجلز اللذين جاء بعده بقرون، كما يكشف هذا النص من نهاية "يوتوبيا" عن حس مسبق أو تنويه عن فائض القيمة: "إن الأغنياء ينتزعون كل يوم من الفقراء جزءا من مخصصاتهم اليومية لاعن طريق ما يمارسه الأفراد منهم من خداع، بل عن طريق القانون العام (٠٠٠) عندما أفكر فى هذه الأمور وأتأمل حالة الدول المزدهرة فى كل مكان الآن، فإنى لا أرى سوى نوع من المؤامرة التى يديرها الأغنياء، الذين يسعون لتحقيق مصالحهم الخاصة باسم المصلحة العامة وهم يعدون ويخططون الطرق والوسائل التى يستطيعون بواسطتها أن يحتفظوا أو لا بكل ما جمعوه عن طريق ما يمارسونه من أعمال شريرة، دون أن يخشوا ضياعه، وأن يتمكنوا، ثانيا، من شراء واستغلال جهد جميع الفقراء بأرخص ما يمكن. وماتلبث هذه الوسائل أن تصبح قوانين بمجرد أن يقرر الأغنياء مراعاتها باسم الشعب، أى باسم الفقراء أيضا".^(١)

لقد تجنب مور فى يوتوبياه شر استغلال الفقراء وما ينتج عنه من مظاهر اجتماعية سيئة: "ففى يوتوبيا قد قضى تماما على كل جشع للمال بالقضاء على استعمال النقود. فما أنقل الهموم التى قضى عليها بذلك. وما أكثر الجرائم التى اقتلعت من جذورها. من ذا الذى لا يعرف أن الغش، والسرقه، والسلب، والخصام، والفوضى، والشغب، والفتنة، والقتل، والخيانة، والقتل بدس السم، والتى تعد عمليات الإعدام التى تنفذ يوميا نوعا من الثأر من مرتكبيها أكثر منها رادعا لهم، ستختفى تماما باختفاء النقود؟ من ذا الذى لا يعرف أن الخوف، والقلق، والهم، والعمل الشاق، والسهر ستنتهى كلها أيضا فى نفس الوقت الذى ينتهى فيه استخدام النقود؟".^(٢)

ويمكن القول أن "يوتوبيا" هى بناء عقلى مفعم بالأمانى يفترض فى نفسه القدرة على الوجود بجهوده الذاتية، وهى بناء لم يستمد الأمل من عنصر ألفى أو من عنصر متعال (ترانسندنتالى)، بل من تخطيط لم يصبح بعد داخل

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٢٩.

هذا العالم وعلى هذه الأرض، فى دولة مثلى تتشد الحرية و تحقيق الحد الأقصى من السعادة.^(١)

(٢) مدينة الشمس لتوماسو كامبانيلا:

ننتقل الآن من الحرية الليبرالية وتسامح الأديان فى يوتوبيا توماس مور إلى الوجه الآخر لهذه الحرية، إلى النظام الصارم الذى يضع كل شئ فى موضعه، الى يوتوبيا تعتمد على فكرة إقامة حكومة كاثوليكية وشيوعية عالمية تُخضع جميع الدول تحت رئاسة البابا. فقد جاء الراهب الدومينكانى توماسو كامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩) ليعكس الاتجاهات العقلية السائدة فى القرن السابع عشر، ويصوغ- فى فترة سجنه الطويل التى دامت سبعة وعشرين عاما-"مدينة الشمس" Civitas Solis عام ١٦٢٣ والتى تم عرض الجانب النقنى منها فى الفصل السابق و نعرض الآن الجانب الاجتماعى أو المدنى.

كان توماسو كامبانيلا من أوائل المناهضين فى مطلع العصر الحديث لفلسفة أرسطو وللعلم المدرسى بوجه عام الذى ساد الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط. وقد أهاب بالعلم الجديد وتحمس لجاليليو، ومع ذلك فقد أخذ بالنظام "التراتبى" للكون والموجودات الذى ساد فى العصور الوسطى. وبالنظر إلى الترتيب الذى يحكم فن جيو تو وكيف أن كل موضوع من موضوعات اللوحة الفنية مرسوم فى المكان المحدد حيث يجب أن يكون، أى فى المكان المناسب لمرتبه، وبالنظر إلى نظام الكوميديا الإلهية حيث لكل ميت موقعه الدقيق فى الجحيم، وفى المطهر وفى الفردوس، أصبح من السهل إدراك أن هذا الترتيب وذلك النظام قد انتقلا إلى يوتوبيا كامبانيلا، حيث كان العلم الأساسى فيها هو علم التنجيم، فالشمس هى الله والكواكب تقيم معه عهدا. انه نظام يستوحى وضع الكواكب السيارة التى هى بمثابة قادة الحياة الاجتماعية، بل إن الدولة الشمس تقيم موظفين يحددون، حسب وضعية النجوم، ساعة ومكان المضاجعة، فالحياة الفردية لامكان لها، والحرية ملغاة نهائيا^(٢)، والنظام هو البديل للحرية، وحرية

Bloch: Ibid: P. 522.

(١)

(٢) بلوخ : فلسفة عصر النهضة . الترجمة العربية . ص ٧٢.

الاختيار بل والحرية بوجه عام- لم تسلب من أهل المدينة بطريقة آلية بل بطريقة ديكتاتورية النجوم التي تحيط بالبشر من فوقهم ومن كل الجهات.

على الرغم من سيطرة التنجيم على حياة البشر في مدينة الشمس، إلا أنها يوتوبيا عكست الإغلاء من شأن العقل الذي ساد القرن السابع عشر، والأخذ بمبادئ العلم الجديد والايمان اللامحدود بضرورة التقدم المادى لأنه من أهم الشروط التي تحقق السعادة المدنية. كانت هذه الخاصية لمدينة الشمس هي المنظور الوحيد للأمل في يوتوبيا كامبانيا لا التي انفتحت فيها الحرية، وخيم عليها سكون التأمل. فقد تميزت مدينة الشمس بالاختراعات العلمية التي وجهت بصرها ناحية المستقبل وتجاوزت اختراعات أهل المدينة ما وصل إليه العلم الأوربي في ذلك الحين، ولابد أن يكون ازدهار البرجوازية الأوربية في القرن السابع عشر قد أثر في تطور الإنتاج من الإنتاج اليدوى إلى الإنتاج الصناعى وما صاحب هذا من تطور علمى وتقنى^(١).

ساد الاعتقاد في عصر كامبانيا لا بأن نهاية القرن- أى السابع عشر- ستجلب معها تغيرات حاسمة وربما يأتى العالم إلى نهايته. وتأثر كامبانيا لا بهذه الشائعات وبزغ فى ذهنه حلم غريب ومفعم بالقوة دفعه للإيمان بأن التغيرات القادمة ستقود إلى إصلاح شامل للمجتمع. وان هذه اللحظة ستأتى بجمهورية عالمية وستكون كالابريا Calabria موطنه ومسقط رأسه- نقطة انطلاق هذا التغيير. وأغلب الظن أنه تمادى فى أحلامه فتخيل أن هذا التغيير سيتم تحت قيادته، وأخذ يهاجم فى كتاباته الأفكار القديمة ويدعو للإصلاح على ثلاثة مستويات: مستوى اجتماعى، عن طريق تحسين ظروف الشعب. ومستوى سياسى، يجعل الأسباب قادة العالم. ومستوى دينى، عن طريق إصلاح الكنيسة. ولكن كامبانيا لا لم يفهم الإصلاح بالمعنى المعروف عند كالفن أولوثر- اللذين نأيا بنفسهما عن سيطرة كنيسة روما- ونادى بتوحيد العالم تحت لواء العقيدة الكاثوليكية، وتطهير الكنيسة من المذاهب المدرسية مؤكدا أنها- أى الكنيسة- لن تستطيع استعادة قوتها إلا إذا تبنب أفكارا فلسفية جديدة. وبذلك يكون قد سعى

(١) انظر تفاصيل الجانب التقنى من يوتوبيا كامبانيا لا فى الفصل السابق.

إلى تحديث الكنيسة أكثر من سعيه لإصلاحها.^(١) وكانت أفكاره الفلسفية قد جذبت السلطات الدينية، ولكنه لم يكن نائرا بالمعنى الحقيقي بل مصلحا متقدرا، سعى إلى تحديث الكنيسة أكثر من سعيه لإصلاحها جذريا. ففي شبابه والسنوات الأولى من سجنه ناضل في سبيل أفكاره الفلسفية الجديدة ومن أجل نظام أفضل للمجتمع. وعندما ولت سنوات السجن واستعاد حريته هجرته روح التمرد، وحاول أن يجعل أفكاره مقبولة من السلطات، بل كان في نهاية حياته يطمح في أن يصبح كاردينالا في الكنيسة التي اضطهدته، فكتب اشعارا يتملق فيها ملك فرنسا اعتقادا منه بأنه الشخص القادر على تحقيق دولته الشمس.^(٢) إن مدينة الشمس صورة لحياة اجتماعية منظمة تنظيما دقيقا أو هي بالأحرى منظومة متمركزة حول الشمس، فكل شيء فيها محدد من أعلى، وكل شيء في موقعه المعين له سلفا، وعلى رأس هذه الدولة يتربع الملك الشمس الذي يطلق عليه كامبانيلا (ميثافيزيقوس) أي الإمبراطور الروحي، أو السلطة البابوية، ويساعده في الحكم ثلاثة حكام يمثلون القوة أو السلطة، والمعرفة أو الحكمة، والإرادة أو المحبة: "إن الحاكم الكبير كاهن يدعونه باسم "هو" HoH وان كان علينا أن نسميه الميثافيزيقوس Metaphysic وهو على رأس الجميع، ويمسك بزمام الأمور الروحية والزمنية ويشرف على كل الأعمال ويضع كل القوانين باعتباره السلطة العليا، ويساعدة ثلاثة أمراء يتمتعون بسلطات متساوية وهم بون وسين ومور، ومعناها في لغتنا القوة، والحكمة، والمحبة."^(٣) وهذا تأكيد على قوة الدولة وأهميتها في مدينة الشمس التي أصبحت - على العكس مما هي عند مور - هي الهدف والغاية الأسمى للمجتمع الذي تتصاعد السلطة فيه من البيت إلى الكومونة، فالمدينة فالإقليم، فالإمبراطور حتى تصل إلى المونارشية الكونية. وينتشر هذا النظام على شكل دوائر ذات مركز عالمي واحد شامل، وعلى رأس هذه الكاتدرائية السياسية الصارمة تقف المملكة البابوية العالمية. إنها يوتوبيا النظام المحكم الذي لا يتساهل ولا يسمح بالمصادفة ويحدد لكل شيء شكله

Berneri, L. Marie: Journey Through Utopia P. 89-90. (١)

Ibid : P. 93. (٢)

Campanella, Tommaso : City of the sun in famous Utopias of the Renaissance, (٣)

Introduction and Notes by Frederic R. White New York Hendricks House, fifth printing 1955. p.161.

ومكانه وتتميز حكومة مدينة الشمس بأنها شيوعية تختفى فيها الملكية الخاصة، فليس هناك ربح ولا استغلال بل مساواة طبيعية. ووقت العمل مخفض إلى أربع ساعات فقط: 'فى مدينة الشمس يوزع العمل بين الجميع، وعلى كل فرد أن يعمل أربع ساعات يوميا فى التعليم، والمسابقات والقراءة والكتابة والتريض وفى ممارسة التمارين للعقل والبدن (...)' ويقول الناس فى مدينة الشمس إن الفقر يخلف اللصوص والدهاء والكذابين المشردين، وإن الثروة تخلف الغرور والجهل والطغاة. ولكن أفراد المجتمع الحق ينشأون من الغنى والفقر معاً، فهم أغنياء لا يريدون شيئاً، فقراء لأنهم لا يملكون شيئاً، ونتيجة ذلك أنهم ليسوا عبيدا للظروف وإنما الظروف هى التى تخدمهم".^(١) وهذه هى نفسها المبادئ النظرية التى قامت عليها يوتوبيات القرن التاسع عشر مع فورييه وسان سيمون وأتباعه.

إن المقابلة بين "يوتوبيا" مور و"مدينة الشمس" لكامبانيا هى مقابلة بين الحرية والنظام، واليوتوبيات التى قامت على أحدهما دون الآخر كان مآلها الفشل أو انتهت إلى التجريد والسكون. فالعلاقة بين الحرية والنظام يجب أن لا تكون هى علاقة إما هذا أو ذاك بل يجب أن تفهم فى إطار جدلى مادى لكى تنتهى إلى اليوتوبيا العينية. وقد استطاع ماركس أن يربط بين العنصر الفيدرالى الحر عند مور وأتباعه وبين عنصر التنظيم المركزى عند كامبانيا وأتباعه. وبذلك أصبح النظام هو الشئ الجديد أى المركزية الديمقراطية التى هى تنظيم مشترك لعملية الانتاج، وخطة جماعية موحدة لتعليم الإنسان وتهذيبه. بذلك ابتعد عن الدولة المنظمة البعيدة عن التاريخ والشعب، كما تجنب الثقافة المجردة لأن كليهما قد وجد إطاره العينى وخلاصه الحقيقى، وبذلك جعل للحرية مضمونا واضحا. هكذا يرى بلوخ أن ماركس قد ربط الحرية بالنظام عن طريق جدله المادى بعد أن كانا طرفين متضادين فى اليوتوبيات المجردة. وبهذا تحول الوجود العينى الحر إلى نظام، كما تحول هذا الوجود العينى المنظم إلى الحرية.^(٢)

Ibid: P. 179.

(١)

Bloch: p. of H. V. II p. 534.

(٢)

ثالثا : يوتوبيات العصر الحديث :

تنوعت الأشكال اليوتوبية فى العصر الحديث تنوعا هائلا، واتخذت أشكالا مختلفة تمثلت فى الرؤى اليوتوبية التى ظهرت فى نظريات القانون الطبيعى، وفى الأفكار الاشتراكية التى صاحبت ميلاد الحركة الاجتماعية فظهرت يوتوبيات فيدرالية وأخرى مركزية. كما ظهرت فى العصر الحديث يوتوبيات عنصرية ولدت مع بداية الحركات القومية فى أوروبا وتمثلت فى الصهيونية العالمية التى قامت على أساس عرقى ودينى. كما تبلورت النظرية الماركسية التى نظر إليها البعض -مثل بلوخ- على أنها تمثل اليوتوبيا العينية. فالى أى مدى عبرت هذه الأشكال اليوتوبية- على اختلافها - عن أمل البشرية فى حياة أفضل ؟ وإلى أى مدى عبر هذا الامل - إذا كان أملا حقيقيا - عن الممكن الواقعى والموضوعى الكامن فى الواقع المادى ؟.

(١) اليوتوبيا والحق الطبيعى:

وجد بلوخ الانعكاس الاجتماعى "للخير" المتوقع فى تيارين من تيارات التراث الفكرى وهما اليوتوبيات الاجتماعية التى نبتت من خيال متطلع لآفاق المستقبل، وتغلغل فى آفاق الممكن ليقيم فيها مملكة، متبدئا من الأوضاع القائمة وثائرا عليها فى كثير من الأحيان، كما وجده فى القانون الطبيعى^(١) (وهو ابن عم اليوتوبيا كما سماه !) الذى يتقدم من الاستنباطات العقلية إلى شروط إمكان تحقيق الوجود الإنسانى الكريم وغير المنقوص فى المجتمع. وهنا لك أدلة عديدة على الارتباط بين الأوضاع القانونية الطبيعية وبين الفروض التى تطرحها اليوتوبيات الاجتماعية، فكلاهما يقف من الوضع القائم موقف

(١) يستخدم الألمان هذا المصطلح Naturrecht عند حديثهم عن فلاسفة الحق الطبيعى مثل التومسيوس وجروسسيوس وهوبز ... الخ. أما الإنجليز فيستخدمون مصطلح Natural law للدلالة على نفس المعنى، وقد ترجم المصطلح الألمانى فى كتاب بلوخ "القانون الطبيعى والكرامة الإنسانية" بالقانون الطبيعى، أما فى مبدأ الأمل فقد حرص مترجموه إلى اللغة الإنجليزية على المصطلح الألمانى فجعلوه الحق الطبيعى Natural right ولذلك لزم التنويه.

الاحتجاج، ويحرص على التخلص من الواقع السيئ، وكلاهما يتحدث عن إمكان الإنسان أكثر مما يتحدث عن وجوده التاريخي، لذلك تقوم اليوتوبيات الاجتماعية كما يقوم القانون الطبيعي - بالنسبة للوعي الثوري والتاريخي - بدور الأفكار المنظمة التي تقاس عليها مضامين الـ "ليس - بعد" (أو المضامين الواعدة بالتحقق) الكامنة في الوضع الاجتماعي السائد. ومع ذلك فإن القانون الطبيعي، الذي يؤدي دورا هاما منذ بداية الفلسفة عند الاغريق، يحتفظ من الناحية الأيديولوجية بطابع ازدواجي، فكثيرا ما كانت العلاقات الطبقة تبدو فيه علاقات طبيعية لمجرد أنها مغلقة في القدم، غير أن القانون الطبيعي يكشف كذلك عن وجه آخر عندما اتجه في عصر التنوير إلى الهجوم على الأوضاع الفاسدة بينما استغلته التوماوية الجديدة في تبرير هذه الأوضاع وتأييدها.

ما هي - إذن - علاقة القانون الطبيعي - ذي الوظيفة المزدوجة - باليوتوبيا الاجتماعية؟ الواقع أن هناك علاقة تربط الحقوق الطبيعية بالمبادئ اليوتوبية، ففي بعض العصور اتحد القانون الطبيعي مع التفكير اليوتوبي في الاحتجاج على الواقع السائد والظروف السيئة. غير أن بلوخ يميز بين اليوتوبيا والقانون الطبيعي من حيث أن اليوتوبيات تكون تقدمية بصورة لا تقبل الشك. أما القانون الطبيعي فيظل الغموض يحيط به من الناحية الأيديولوجية - بحيث كان يستخدم لتبرير نظم تقليدية تهاض التطور. ولذلك يرفض بلوخ ما يمكن تسميته بالحقوق الطبيعية الفطرية، لأن مثل هذه الحقوق هي في الواقع مكتسبة أو لابد أن تكتسب من خلال النضال في سبيل الحرية، كما ينكر أن يكون حق الملكية من الحقوق البديهية أو الطبيعية وكأنما هو شيء يمكن استنباطه بصورة عقلية قبلية، ويرفض أن تشق المعايير القانونية من مبدأ غائي متعال على الواقع وغير نابع منه، لأن ذلك كله يتضمن القول بطبيعة إنسانية معيارية ثابتة، وهو أمر لا يمكن تصوره إلا في إطار تفكير غير تاريخي أو متعال على التاريخ. إن العيب فيما يسمى بالحقوق والقوانين الطبيعية يكمن في أنها لم تستمد من التطور التاريخي، بل هبطت من أعلى أي من طبيعة أولية أو قبلية مزعومة وفرضت على الواقع باعتبارها مثالا عليها.

وإذا كانت هناك علاقات تربط بين القانون الطبيعي العقلاني التقليدي وبين اليوتوبيات الاجتماعية فهناك أيضا فروق، وأول فارق بينهما زمنى، إذ كان ازدهار القانون الطبيعي الكلاسيكى العقلانى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، مستندا إلى الوعد البرجوازى التقدمى، وصاغ مطالب البرجوازية الثورية بشكل قانونى متفتح، وتوافق مع ازدهار الاقتصاد السياسى ومدرسة الفيزيوقراطيين. بينما تقع فترة ازدهار اليوتوبيات الاجتماعية أو الاشتراكية فى عصر الثورة الصناعية (وهى يوتوبيات فورييه، وسان سيمون وأوين) فى القرن التاسع عشر.^(١) والفرق الثانى منهجى، إذ ارتبط القانون الطبيعي بعصر التجريد والبناء العقلى والمنهج الاستنباطى، بينما ارتبطت اليوتوبيات الاجتماعية بعصر الأزمات الاقتصادية وبالنزعة التاريخية المضادة للبناء العقلى فرسمت صورا مستقبلية لمجتمع أفضل. وهذا يرتبط بالفرق الثالث بين نظريات القانون الطبيعي واليوتوبيات الاجتماعية وهو فرق فى الأهداف أو المقاصد، إذ أن أصحاب القانون الطبيعي يهدفون إلى تأكيد كرامة الإنسان وحقوقه وضماناته بينما تهدف اليوتوبيات إلى سعادته وإلغاء ما يسبب بؤسه.^(٢) ولكنهما يشتركان - على الرغم من الفروق السابقة - فى انهما نمطان للحلم بعالم اجتماعى أفضل، بحيث يمكن الحديث عن يوتوبيات قانونية تقوم على تجاوز الواقع، لأن جميع اليوتوبيات الاجتماعية على مدى تاريخها الطويل من أفلاطون والرواقيين وأوغسطين إلى مور وكامبانيلا وبيكون تحتوى على نظرات قانونية إلى الدولة المثلى والقانون الأمثل.

وللقانون الطبيعي كذلك تراث طويل منذ العصر اليونانى، فهناك مذهب الابيقوريين الذى يقول بأن الدولة مدينة بوجودها لعقد مبرم بين أفراد، وإذا لم يحترم أحد المتعاقدين (والمقصود هنا الدولة) بنود العقد، يكون الشعب مجابها بحالة جديدة هى الثورة ضد من صادر حقوقه وسيادته. وأعاد ألتوسيوس (١٥٥٧-١٦٣٨) هذا المذهب الابيقورى ونهض مدافعا عن حق الشعوب، فذهب إلى أن من حق الشعب نفسه - وليس فقط ممثليه - إسقاط السلطة إذا

(١) Bloch: Natural law and Human Dignity trans. by Dennis J. Schmidt. England, the Mit press, 1986. p. 204-205.

Ibid: P. 205.

(٢)

توقفت عن العمل لصالح الشعب، فالدولة ليست إلا مندوبين عن الشعب، ولذلك فإن مقاومة الأسياد غير العادلين ليس تمردا وإنما هي حماية لحقوق الإنسان المنتهكة.^(١)

ومن ألتوسبيوس رائد التصور الحديث للأصل الطبيعي للحق إلى المبدع الحقيقي لما يسمى بالحق الطبيعي، وهو جروسيوس (١٥٨٣-١٦٤٥) مؤلف "قانون الحرب والسلام" عام ١٦٢٥، وفيه تظهر لأول مرة الفكرة الأساسية وهي فكرة حق كلى أو قانون كلى. وقد حدد جروسيوس مذهب ألتوسبيوس عن العقد الاجتماعى الذى يعد أساس حق الشعوب، وهو المذهب الذى ينطلق من فكرة نقل الحقوق الفردية إلى مجتمع منظم. ويؤكد جروسيوس أن مهمة الدولة هي أن تلبي على نحو منظم متطلبات الإنسان الاجتماعية. فالحق الطبيعي يعنى حقوق البشر التى أوتمنت الدولة عليها بموجب عقد ووفق إرادة المتعاقدين لإقامة مجتمع منظم، ويصبح هذا العقد باطلا إذا لم تحترم الدولة شروطه. ولكن الشئ الجوهرى فى القانون أو الحق الطبيعي لم يكن هو العقد الاجتماعى، بل البناء العقلى الاستنباطى القائم على قانون عدم التناقض. ولذلك كانت الرياضة هي نموذج الأمثل، وظل التأثير الثورى للحق الطبيعي محدودا من الناحية التاريخية، ولم يمتد إلى المستقبل الذى قامت عليه اليوتوبيات. ولهذا لا يتبقى من العقد الاجتماعى لجروسيوس - ممثل الأرسقراطية فى رأى بلوخ - سوى نقطة هامة وهي أنه لا ينتمى للميدان التاريخى، بل لنبضة وهمية أفسحت المجال لعقد غير تاريخى ووهمى.^(٢) وربما يكون ذلك بسبب افتقار نظريات القانون الطبيعي الكلاسيكى إلى الحس التاريخى.

أ) نظرية العقد الاجتماعى

بيرز توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) على رأس المنظرين لفلسفة الحق أو الحق الطبعى. و المعروف عن فلسفة هوبز أنها تقوم على مقولة أساسية عنده وهي أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الطبيعة الذئبية للإنسان هي حالة الطبيعة الأولى. لذلك فالعقد عنده ليس من قبيل التحالف بين الدولة والأفراد، بل

(١) بلوخ : فلسفة عصر النهضة ، الترجمة العربية ، ص ١٢٤.

(٢) للمرجع السابق : ص ١٣١-١٣٢.

هو خضوع مطلق من قبل الطرف الثانى للطرف الأول، فرضته طبيعة الإنسان الفاسدة وجعلته ضروريا. تلك هى نقطة انطلاق نظريته عن العقد الاجتماعى أو الحق الطبيعى. ويتميز هوبز عن ألتوسيوس وجروسيوس بواقعيته، فالغريزة الأساسية التى تحرك الأجسام البشرية هى. الأنانية : "الإنسان ذئب للإنسان

homo homini lupus est و المجتمع الأول ليس مدفوعا بالغريزة الاجتماعية، بل هو مقمق فى "حرب الجميع"، وهذه هى النار الراقدة تحت الرماد فى كل المجتمعات، و'الحالة الطبيعية' التى تهدد فى كل لحظة بأن تستيقظ وتُسود.

لقد اسقط هوبز صراع الطبقات الذى بدأ فى عصره وأحوال المجتمع الرأسمالى الإنجليزى على مرحلة ما قبل التاريخ، أى على المجتمع البدائى فأفّر بأنه مجتمع ذئاب. وتتشارك الذئاب كى تضع نفسها فى مَأمن من شر بعضها البعض، تاركة ذئبا واحدا فقط هو ذئب الذئاب للدفاع عن المجتمع.^(١) بمعنى آخر يتنازل الشعب باختياريه عن ارادته للحاكم بموجب عقد، وبمجرد إبرامه يصبح للحاكم سلطة وضع القوانين وصياغة الأحكام والحقوق والواجبات، وعلى أفراد الشعب الطاعة المطلقة. فهذا الحاكم الذى يسمى المونارك أو الملك هو فوق القانون وتلك هى أيديولوجية الحكم المطلق. فالذئب الأعلى لا يقدم حسابات، وما يقوله لا يمكن أن يوضع موضع مساءلة، لأن السلطة وليس العقل هى التى تضع القانون.^(٢)

يوجد عند هوبز الرجعية والتقدم، أيديولوجية البرجوازية الصاعدة وسلطة الدولة التى لا ترحم ولا جدوى من مقاومتها، ما لم يجد الذئب نفسه مجابها بذئاب أقوى منه.^(٣) ولكن وسط هذا القهر والخضوع فى دولة هوبز يوجد نوع من الديمقراطية عندما يجتمع أفراد الشعب جميعا بقصد إنشاء دولة، كما أن السلطة المطلقة للدولة التى وصفها هوبز بالتنتين، تسقط الفروق بين الشعب والطبقة الاجتماعية لأن كل الناس متساوون، ولأن كل شىء فى مقابل الحاكم.

(١) المرجع السابق : ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق : ص ١٣٧.

(٣) المرجع السابق : ١٣٨.

أُضيف إلى هذا أن هوبز لم يقل بملكية مطلقة للدولة ومن الممكن أن تتمثل هذه السلطة في شكل الحكم الجمهوري وليس بالضرورة في شكل حكم ملكي.^(١)

تتحول الطبيعة الذنبية عند هوبز إلى طبيعة خيرة واجتماعية عند جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) فالإنسان عنده خير في الحالة الطبيعية أو حالة الفطرة، وهو لا يكتسب الشر إلا من خلال المدنية والدولة الشريرة غير العادلة التي يسودها نظام متعدد الطبقات وتنتشر فيها اللامساواة في الملكية التي ينتج عنها الأنانية الاجتماعية. والمبدأ الذي يقوم عليه الحق الطبيعي عند روسو هو الحرية الفردية (التي طمسها هوبز)، وهي حرية أناس خيرين بفطرتهم، وليست حرية الذناب.^(٢) ولذلك يسخر روسو من الأمة الإنجليزية قائلا: "إن الشعب البريطاني يعتقد أنه حر، غير أن هذه الحرية لا توجد إلا في لحظة الانتخاب فقط، وعندما تنتهي هذه اللحظة يصبح عبدا بل ولا شيء على الإطلاق".^(٣) ومن الضروري أن تكون الحرية هي الهدف الحقيقي للدولة. ولهذا يسأل متعجبا كيف تنشأ دولة ليس بها فرد واحد يتمتع بالحرية؟ إن الحرية التي تسلمها الدولة للفرد في لحظة الانتخاب (وهي اللحظة الوحيدة التي يكون الفرد فيها مجبرا على أن يكون حرا) تعود فتسترددها مرة أخرى عندما يتنازل الفرد للدولة عن كامل حريته عند إتمام العقد.

ذهب روسو إلى العكس من هوبز عندما جعل العقد الاجتماعي - الذي أصدره عام ١٧٦٢ - مجرد وسيلة لحماية هذه الحرية الفردية. بذلك تحول القانون الطبيعي لأول مرة إلى سيادة الشعب، وما يميز العقد الاجتماعي هو أن الفرد يدخل بإرادته في علاقة مباشرة مع المجتمع، بمعنى أنه لا يسلم حريته لأي نوع من التمثيل سواء أكان ملكا أو أميرا أو حتى تمثيلا برلمانيا.^(٤) لذلك طالب روسو الفرد أن يشارك مشاركة مباشرة في أعمال الحكومة بالمساعدة في صنع القوانين، وبأن يكون حرا في انتقادها واقتراح بدائل لها. ولا يعني هذا أن

(١) Bloch : p. of H. VII. p. 537.

(٢) Bloch : Natural law and Human Dignity p. 62.

(٣) روسو، جان جاك : العقد الاجتماعي. ترجمة فوقان قرقوط. بيروت، دار القلم د.ت. الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر ص ١٥٥.

(٤) Bloch: Natural law and Human Dignity P. 62.

تتمادى الفردية فى غيرها، وإنما هى بحاجة إلى الانضباط. وقد أكد العقد الاجتماعى تأكيداً شديداً على أداء الواجب إلى جانب الحقوق. فالانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الحضرة المدنية تحدث تغيراً ملحوظاً فى الإنسان لأنها تستعيز عن "الحرية الطبيعية" المرتبطة بقوة الفرد "بالحرية الحضارية" المقيدة بالإرادة العامة، وبحرية أخلاقية جديدة تكبح جماح شهواته.^(١) بحيث يمكن القول بأنه إذا استبعد من الميثاق الاجتماعى ما ليس من جوهره لتقلص إلى العبارات التالية: 'يسهم كل منا فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإدارة العامة العليا، وفى المقابل نسترد كل عضو باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل'.^(٢) فالذات لا تغترب عن حريتها، منذ أن أصبحت جزءاً متساوياً من الإرادة العامة، أى أن الأساس الأيديولوجى لفلسفة روسو يكمن فى مبدأ الحرية الفردية وقوتها الكلية التى تتخلل الإرادة العامة للمجتمع.^(٣)

ومذهب الإرادة العامة عند روسو لا يلغى الحقوق الطبيعية للفرد بل يتجه لتحقيق المساواة فى الملكية الخاصة. ومن خلال أيديولوجيته فى الملكية الخاصة لمس جوهر الشيوعية فى كل اليوتوبيات الاجتماعية: "إن قوة السلطة ليس لها أى حق فى المساس بملكية فرد أو جملة أفراد، ولكن لديها كل الحق شرعاً فى الاستيلاء على أملاك الجميع بلا استثناء".^(٤) وإذا لم يكن روسو هو أول من نادى بهذا المبدأ - أى مبدأ مصادرة الملكية - إلا أن مذهبه من المذاهب القليلة فى نظريات القانون الطبيعى التى نادى بهذا المبدأ الأساسى عند كل رواد النزعات اليوتوبية الاشتراكية الذين قالوا بالمساواة فى الحياة الاقتصادية. ولكن قوة الحق الطبيعى الكلاسيكى لا تكمن فى التمرد الاقتصادى وحده، إذ أنها امتدت أيضاً إلى المجال السياسى وأقامت ما يسمى بالحقوق الأساسية للفرد وهى الحرية،

(١) باور - ل - فرانكلين : الفكر الأوروبى الحديث، الترجمة العربية، ج ٢، ص ١١٢.

(٢) روسو : جان جاك ، العقد الاجتماعى، الترجمة العربية ١٩٦١، ص ٥.

(٣) Bloch L : Natural law and Human Dignity P. 63.

(٤) روسو : جان جاك : أميل، ترجمة د. نظمى لوقا، قدم له الأستاذ أحمد زكى محمد، القاهرة، الشركة العربية

للطباعة والنشر. ط ١، ١٩٥٨، ص ٣٨٨.

والملكية، والأمن، ومقاومة الظلم، وقد كانت هذه الحقوق - التى تمثل البناء الفوقى القانونى - كانت هى المبادئ الأساسية للبرجوازية المتأخرة.^(١)

والآن ما حقيقة العلاقة بين الحق الطبيعى - بما ينشده من عدل وتأكيده للمكرامة الإنسانية - واليوتوبيات الاجتماعية - بما تنشده من سعادة بشرية ؟ لقد اتضح فى بداية الحديث عن القانون الطبيعى أوجه الاختلاف والاتفاق بينه وبين اليوتوبيات الاجتماعية. فهل اجتماعا لخلق مجتمع أفضل يسوده الحق والعدل ونعمه السعادة والمساواة ؟ أم سار كل منهما فى طريق مواز للآخر مما جعل من الصعب أن يلتقيا فى أى مرحلة تاريخية ؟ وأيهما كان أكثر من غيره تأثيرا فى المجتمع ؟ يمكن القول أنه فى مرحلة الصراع البرجوازية كاد الحق الطبيعى أن يسيطر سيطرة كاملة، بل وجاء معبرا عن آمال الطبقة البرجوازية حتى بدا أنه من الممكن أن يحل محل اليوتوبيات الاجتماعية. ولابد من الإشارة إلى أن الفترة التاريخية التى ازدهر فيها الحق الطبيعى كانت الطبيعة هى المرشد الموجه لكل الاتجاهات الفكرية فى المجتمع، فازدهر الدين الطبيعى والعلم الطبيعى والمنهج الرياضى ممثلا فى ديكارت وليبنز .

وقد كان لسيطرة الحق الطبيعى تأثيرها على مواد ونصوص الحقوق الدولية، فاستعان المشرعون للقانون الدولى بنظريات جروسويس وغيره، كما استعانت الثورة الفرنسية بنظرية العقد الاجتماعى لروسو وبخاصة المادة التى تنص على أن القانون يعبر عن الإرادة العامة. كذلك استعان القانون الروسى بنظريات القانون الطبيعى، فى حين لم يكن لليوتوبيات الاجتماعية تأثير يذكر فى المجتمع، لاسيما فى القرن الثامن عشر الذى لم تظهر فيه أى يوتوبيات أصيلة، فمنذ توماس مور وكامبانيلا فى القرن السابع عشر لم تظهر يوتوبيات حقيقية إلا فى القرن التاسع عشر مع أوين وفورييه وسان سيمون.^(٢)

وعلى الرغم من سيطرة نظريات القانون الطبيعى فى القرن الثامن عشر وغياب اليوتوبيا بالمعنى الحقيقى، إلا أن الحق الطبيعى كان له صدق يوتوبى فى كل العصور، كما أن الحق الطبيعى ليس إلا يوتوبيا قانونية، فنظم

Bloch : p. of H.VII, P. 539.

(١)

Ibid : P. 545.

(٢)

اليوتوبيات الاجتماعية التي تنشأ لتحقيق السعادة للإنسان لا تريد جنة لحيوانات غير مسئولة، كما أن مذاهب القانون الطبيعي التي تنشأ الكرامة الإنسانية لا تقف في وجه الحياة الخيرة، وكلاهما يؤمن بأن الوجود الحاضر يجب دفعه للأمام لكي يتحرر من كل الظروف التي تعوق فتح الطريق لحياة أفضل. واليوتوبيات بتاريخها الطويل لا تخلو من القانون الطبيعي، بدليل أن الرواقية قد طورت يوتوبياها عن الدولة العالمية من خلال القانون الطبيعي، ولم تخل أية يوتوبيا- من الرواقية وجروسيوس حتى سان سيمون وأتباعه ومعاصريه الذين كانوا رغم عدم تعاصرهم رواقين بهذا المعنى، بمعنى إيمانهم بالحقوق الطبيعية - من لمحات عن الحق الطبيعي. كما ارتبطت نظريات القانون الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر باليوتوبيات الاجتماعية عن طريق القاسم المشترك بينهما وهو القصد الطيب الذي وجههما معا ودفع بهما إلى التطور انطلاقا من الطبيعة البشرية والظروف السيئة التي تعيشها. وهذا القصد الطيب يفهم بمعنى سلبي: ففي الحالتين نجد إيمالا للظروف السيئة في العالم الواقعي، وفي الحالتين يوجد تطور هادئ يبدأ من الطبيعة البشرية ويخدم هذه الطبيعة، واتجاه بطيء نحو هدف إنساني بوسائل تفضل الوسائل التي استخدمت من قبل. ولكن هناك أيضا معنى إيجابي يجب أن يفهم من خلاله هذا القصد الطيب، وهو أنه يوجد في الحالتين كيان سياسي يُشكل تشكيلا جديدا على ضوء مفهوم الغاية والهدف. فالنظرية اليوتوبية عند توماس مور تقوم على أساس الفكرة الرئيسية في القانون الطبيعي وهي الحرية الطبيعية للفرد، بينما يقوم القانون الطبيعي عند جروسيوس على أساس الليبرالية اليوتوبية (تحرير المصالح الفردية)، كذلك هناك نوع من الارتباط بين يوتوبيا كامبانيا ذات النظام الصارم وبين نسق القانون الطبيعي ذي النزعة المطلقة عند هوبز. وفي مشروع كانط عن السلام الدائم نجد أن أحد موضوعات القانون الطبيعي- وهي فكرة القانون الدولي والدولة العالمية التي تترتب عليه- نجد أن هذا الموضوع يتحول إلى المستقبل كما يرتبط ارتباطا وثيقا حسب لغة كانط بالحلم اليوتوبي بنظام عالمي.^(١)

إن اليوتوبيات السابقة تحلم باقتصاد يرضى حاجات الشعوب ويعبر عن نزعة شيوعية تنشد السعادة. ولكن البناء العقلي لنظريات القانون الطبيعي الكلاسيكي القائم على العلاقات والاستنباطات الرياضية كان سببا في بعض الضربات التي وجهت إليه، فكان نقد كانط للعقل بمثابة الضربة الأولى لهذا البناء، ثم جاء الجدل الهيجلي ليووجه الضربة الثانية. وأخيرا جاء ماركس ليستبعد العلاقات الزائفة القائمة على الاستنتاج العقلي الرياضى التى عاقت هذا التراث عن التعامل مع الواقع.^(١) ومع ازدهار اليوتوبيات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر نظر الماركسيون باستياء شديد إلى نظريات القانون الطبيعي واعتبروه مجردا ولا يعبر إلا عن الطبقة البرجوازية التى نشأ فى ظلها. وربما يعود ذلك إلى الطبيعة المزدوجة التى تميز بها هذا التراث، ولذلك لم يقدره بعض الماركسيين حق قدره، ولم ينظروا للجانب الثورى فيه.^(٢) ولكن الماركسية لا تستطيع أن تستبعده أو تتجاهله بسبب ما فيه من جوانب إنسانية لا تستغنى عنها المجتمعات الاشتراكية، ولابد من التمييز الدقيق لمضمون هذا التراث وتأكيد الجانب الإنسانى فيه. كما أن القانون الدولى فى أمس الحاجة إلى قوانين ومعايير موضوعية تنظم حقوق الإنسان وأسس السلام العالمى، الأمر الذى يحتم الرجوع لأصحاب القانون الطبيعي للاسترشاد بأرائهم.

إن من واجب الماركسية- كما يقول بلوخ- أن تفهم الماضى أكثر مما فهم نفسه^(٣)، لأن استبعادها لنظريات القانون الطبيعي لم يجعلها تدرك تداخل هذا التراث الكلاسيكى مع اليوتوبيات الاجتماعية وأن كليهما مهد للإنسانية الماركسية. ويمكن القول أن النزعة الماركسية هى التى ربطت بينهما بعد أن كانا منفصلين، وارتفعت بهما معا من الناحية العملية، إذ لأكرامة للإنسان بدون القضاء على الحاجة والحرمان، ولاسعادة بغير القضاء على أشكال العبودية القديمة والحديثة.^(٤) ومن الطبيعي ألا ينظر بلوخ لميراث القانون الطبيعي نظرة تقليدية، وأن يدرك سبب إخفاق التراث الماركسى الذى يتلخص فى غياب فكرة

Ibid: P. 191. (١)

Ibid : p. 186. (٢)

Ibid : p.199. (٣)

Ibid. P. 207. (٤)

القانون وقضية الحقوق الإنسانية من جدول أعمال الثورات الاشتراكية. لقد وضع كتابه مع بدايات إخفاق هذه الثورات، وتبين الظلم الواقع على الإنسان فكرس جهده للتغلب عليه بحثاً عما هو حق، وما هو عدل. وواجب كل ثورة اشتراكية أن تدرك بوعى ما تتضمنه من أمل ومن حقوق طبيعية وكرامة إنسانية.

إن على الماركسية التي تسعى لتحقيق مجتمع خال من الطبقات أن تعي أن مثل هذا المجتمع لا بد أن يكون له قصد حقيقي للقانون الطبيعي الذي هو بمثابة القوة التي تقاوم تعسف الدولة، فيصبح هذا القانون هو أساس مملكة الحرية، ولا بد لها أن تنظر لمذاهب القانون الطبيعي نظرة إيجابية وتعيد صياغة هذا التراث للتغلب على وظيفته الثنائية. وإذا كانت الماركسية تهتم بنقد الواقع القائم، فيجب ألا يغيب عنها أن الحق هو الذي يقاوم الاستغلال والإهانات الواقعة على الكرامة الإنسانية. إن العدل الحقيقي هو محط آمال البشر المستضعفين الذين تصوروا أن المخلص سيأتيهم من الخارج، وظلوا ينتظرون مملكة الله العادلة التي لم تتحقق في الواقع الفعلي بل في آخر الزمان،^(١) لذلك كانت مهمة بلوخ البحث عما هو اشتراكي في ميراث الحق الطبيعي، وكانت نظرته أقرب إلى الواقع العيني بما فيه من ظلم وجد رموزه في التناقضات الاجتماعية والمعاناة والاعتراب. وكان هذا أمراً ضرورياً وطبيعياً بالنسبة لمفكر يسعى لتخليص المجتمع من الانحلال والاستغلال والعبودية وتحقيق مجتمع متكامل غير مغترب.

وإذا كانت الماركسية تتحدث عن تطبيع الإنسان فهي تتحدث أيضاً عن أنسنة الطبيعة، وفي هذا ثقة وإيمان بكمال الطبيعة. ولكنها ليست هي الطبيعة الحيوانية ولا قوانين الطبيعة الرياضية كما بدت في نظريات القانون الطبيعي التي استبعدتها، بل تلك الطبيعة التي تكون في حالة صيرورة متجددة بحيث يمكن أن تكون طبيعة يوتوبية.^(٢) وإذا كان هوبز قد عرف هذه الطبيعة بأنها مجبولة على الشر، ووصفها روسو بأنها خيرة بالفطرة، فإن ماركس لم يؤمن

Ibid : p. 200-201.

(١)

Ibid. P. 195.

(٢)

بجوهر ثابت للإنسان، وليس لديه "السكونية" التي يقوم عليها القانون الطبيعي، فالواقع الفعلي ومسار التاريخ دليلان كافيان على تحولات الطبيعة البشرية، والإنسان طبقاً لتعريفه التاريخي والأخلاقي هو نتاج العلاقات الاجتماعية.^(١) خلاصة هذا أن كلاً من اليوتوبيات الاجتماعية ونظريات القانون الطبيعي الكلاسيكي جزء من خلفية التراث الثوري الاشتراكي وأن كليهما يتضمن بالضرورة القدرة على توقع شيء ما أفضل من ذلك الذي أصبح بالفعل لأن كليهما ينتمي إلى مملكة الأمل الإنساني.

٢) اليوتوبيا الفيدرالية :

تعددت أقسام المعرفة في القرن التاسع عشر واتجهت اتجاهات شتى: "إن من سمات الحياة الحديثة أنها أخرجت من داخلها تيارات من الفكر متنوعة تنوعاً هائلاً، ومتعارضة أشد التعارض، ولذلك لا نستطيع أن ننظر للقرن التاسع عشر ككل أو كوحدة واحدة، بل علينا أن نجزئه إلى عدد من أساليب الفكر أو عوالم الفكر".^(٢) وبطبيعة الحال كان لابد أن ينعكس هذا على التفكير اليوتوبي حيث تنوعت الأشكال اليوتوبية، فنشأت يوتوبيات تبحث عن السعادة والمتعة الحسية، وأخرى تصور مجتمعات شيوعية مثالية وإنسانية اختفت منها الملكية الفردية، إلى جانب يوتوبيات تندفع إلى المستقبل في تفاؤل شديد، متأثرة بأفكار فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر ومصلحيه الكبار الذين رسم بعضهم مشروعات نظرية وحضارية تدور حول فكرة التقدم الحتمي في الفنون والعلوم والأخلاق ونظم الاجتماع وإمكان تشكيل الطبيعة البشرية والوصول بها إلى الكمال عن طريق التربية المعرفية الأخلاقية والجمالية.^(٣) وقد تبلورت هذه الأفكار المستقبلية وأخرجت التفكير اليوتوبي من سکونيته ولا تاريخيته السابقة.

وجاءت يوتوبيات القرن التاسع عشر مفعمة بالحركة والتفاؤل بالمستقبل بعد أن صبت أفكارها بصورة غير مباشرة في الثورتين الكبيرتين في أواخر القرن الثامن عشر، وهما ثورة الاستقلال الأمريكية والثورة الفرنسية. وحملت

Ibid : P. 192.

(١)

(٢) باومر - ل - فرانكلن : الفكر الأوروبي الحديث . الترجمة العربية . ج ٣ ص.

Emerson, L. Roger: Dictionary of history of ideas P. 462.

(٣)

هذه الأفكار اليوتوبية أصداء أزمت العصر وطموحاته، وارتبط تاريخ اليوتوبيا بميلاد الحركة الاجتماعية التي ازدهرت وانتشرت في القرن التاسع عشر، بحيث يصعب التمييز بين الأعمال التي تخص الفكر اليوتوبى والأخرى التي تعالج المشاكل الاجتماعية التي نشأت في تلك الفترة، إذ فقدت الكلمة - أى اليوتوبيا - معناها الأصلي في تلك الحقبة الزمنية بسبب إساءة استخدام أنصار الماركسية لها إلى الحد الذى جعلهم يتهمون بها خصومهم فى الفكر.^(١) لقد اتهموا كُتاب اليوتوبيا بإهمال الدور الريادى لطبقة البروليتاريا التي أنتجها التطور التاريخي، وعدم فهمهم للمذهب الاشتراكي الذى لا يمكن أن يتحقق إلا بعد بلوغ الرأسمالية درجة معينة من التطور، واستبعادهم للثورة التي بإمكانها وحدها السيطرة على الأوضاع الاقتصادية ووسائل الإنتاج وإلغاء الطبقات، بحكم أن البروليتاريا هي الطبقة الوحيدة القادرة على إنجاز هذه الثورة. وكانت أكبر تهمة وجهوها إلى كُتاب اليوتوبيا أنهم تصورا أن المجتمع الجديد يمكن أن يوجد فى أى مكان أو زمان، وأنه لا علاقة بين تطور النزعة الرأسمالية وإمكانية تحقيق مجتمع جديد، وإن الدولة يمكنها السيطرة على وسائل الإنتاج والأوضاع الاقتصادية بالطرق السلمية والإصلاح الاجتماعي.^(٢)

أثر آباء النزعة الاجتماعية تأثيرا كبيرا على كُتاب اليوتوبيا فى القرن التاسع عشر، ولم يقتصر هذا التأثير على كتاباتهم النظرية فقط، بل شمل المشروعات الاجتماعية الإصلاحية التي تصورها لشكل المجتمع اليوتوبى - سواء كانت خططا اجتماعية أو قرى تعاونية - والتي أوحى بأشكال عديدة من اليوتوبيات التي كتبت بعد ذلك. وعلى الرغم من الثورة الصناعية التي فتحت مجالات جديدة وبدأت للكثيرين وكأنها قدمت الحل الحاسم لمشكلات الفقر وعدم المساواة، إلا أن الفقر فى الدول المتقدمة اقتصاديا كان أكثر بشاعة مما فى غيرها. فقد وصل عدد ساعات العمل إلى ما يتجاوز الثمانية عشر ساعة فى اليوم، وازداد الأغنياء غنى، بينما ازداد الفقراء فقرا. وظهرت مجموعة من المفكرين والكُتاب الاشتراكيين كانت مهمتهم التركيز على تحقيق اليوتوبيا أكثر

Berneri, Marie Louise: Journey through Utopia P. 207.

(١)

Ibid : p. 208.

(٢)

من التركيز على الشكل المحدد للمجتمع اليوتوبى أمثال أوين وفورييه وسان سيمون وأتباعه.

ويأتى اسم روبرت أوين Owen (١٧٧١-١٨٥٩) على رأس أصحاب اليوتوبيات الفيدرالية التى لم تقر بالحكومة المركزية. ولم يوجه أوين اهتماما كبيرا للصناعة، بل وضع نظاما جديدا للإنتاج على أساس التنظيمات التعاونية، فاهتم بالتجمعات الزراعية المستقلة التى لا يزيد عدد سكانها عن الثلاثة آلاف، وعليها أن تحقق الاكتفاء الذاتى فى الغذاء عن طريق تقسيم البضائع المنتجة على أعضاء الجماعة بالتساوى. اما عن الحكم فيتم من قبل إدارة مستقلة، ويدير الشئون الداخلية مجلس عام يتكون من كل أعضاء الجماعة الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثلاثين والأربعين عاما، ويحكمون وفق قوانين الطبيعة البشرية، بينما يحكم الشئون الخارجية مجلس عام آخر يتكون أعضاؤه ممن تتراوح أعمارهم ما بين الأربعين والستين عاما. وعندما يبلغ العالم حد الاكتفاء من الغذاء الزراعى تصبح الحكومات غير ضرورية وتختفى.^(١)

ويؤمن أوين بأن التربية هى إحدى الطرق الموصلة إلى الهدف، ولذلك نراه يقدم نظاما فى التعليم - كان له تأثيره على كتاب اليوتوبيا فيما بعد - يؤكد فيه إمكانية تعديل الطبيعة البشرية لدى الأطفال عن طريق التوجيه الرشيد إلى حب الخير، والتربية العاقلة للفكر، والسلوك المستقيم. وقد وضع فى ذلك كتابه "النظرة الجديدة إلى العالم - أو مقالات عن مبدأ تشكيل الطبع الإنسانى وتطبيقه فى الواقع العملى" عام (١٨١٦). وكذلك قدم كتاب "العالم الأخلاقى الجديد" عام (١٨٣٦) ووضع أوين أساس نزعة شيوعية تدعو لحب الجنس البشرى، وتنتظر إلى الملكية الخاصة والزواج والدين الوضعى باعتبارها ثلاثية الشر التى تخلق التعاسة البشرية. ودعا إلى قيام مجتمع خال من البطالة والفقر والجريمة والعقاب، وأوصى بإصلاح المجتمع بالتسوية السلمية وبدون صراع أو إضراب، كما ناشد رجال الصناعة التخلّى عن النزعة الرأسمالية، وان لم يدع إلى تدمير الآلة بل شجع أعضاء الجماعة على الميكنة المنزلية. والمهم أن حلمه اليوتوبى

المفعم بالأمانى لم يتطلع لإقامة مجتمع صناعى كبير، بل إلى مجتمعات فيدرالية صغيرة.^(١)

إذا كانت يوتوبيا أوين تقوم على تفكير غير تاريخى فانه يختلف عن فيدرالى آخر هو شارل فورييه (1772-1837) الذى أقام نقده للواقع القائم على أساس تاريخى، ورأى ان تقديم نموذج حى وناجح لمجتمع يوتوبى هو السبيل لإقناع الجنس البشرى بتبنى مثل هذا النموذج. فكان بذلك رائد الحركة التعاونية وتكوين اقتصاد جديد مجرد من الانانية، وأقام مدينته الفاضلة على تقسيم الدولة إلى مناطق أو معسكرات تعاونية أطلق على كل منها اسم الفالانستير Phalanstere^(٢) وفيها يتحرر الفرد من كل المعوقات ويطلق العنان لغرائزه وأهوائه ورغباته دون اعتبار لقيود أخلاقية. وينتقل من متعة إلى أخرى ومن عمل إلى آخر فى حرية تامة وفقا لميوله. وقد أقام فورييه آراءه فى الإصلاح على أساس نقده للمدينة والمجتمع المتحضر، فكان عمله الأول "نظرية الحركات الأربع" عام (1808) -تعبيرا عن نزعة نقدية للحياة المعاصرة. وكذلك كتابه "التجمع الأهلى الزراعى" عام (1822). وفى كتاب "العالم الصناعى الجديد" الذى وضعه عام 1829 وصف الحياة الحضارية بأنها حالة البربرية المتوحشة التى أوجدت الرذيلة وأنتجت الفساد والانحلال فى كل مكان وزمان، وأنه عندما تتخطى المجتمعات البشرية هذه الحالة البربرية سيحل التناغم والانسجام وتحقق مدينة السعادة.^(٣) وتختلف آراء فورييه الفيدرالية عن آراء الاشتراكية الماركسية للقرن التاسع عشر، فهو لا يؤمن بأن الثورة والعنف هما السبيل لتحقيق مجتمع أفضل، ويفضل طريق التغيير والإصلاح الاجتماعى السلمى. هذا بالإضافة إلى أن مشروعه اليوتوبى يقوم على أساس الإقرار بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والعمل على زيادة الإنتاج لرفع مستوى المعيشة، والسماح بتكوين ثروات صغيرة لا تهدف إلى استغلال الآخرين ولكن لمنع ذوبان الفرد فى الجماعة، وإقامة التوازن فى كل "فلنستر"، وهو يسمح كذلك

Bloch: p. of H. VII. P. 557-558.

(١)

(٢) تتكون الكلمة من Phalange و تعنى التجمع أو الجماعة، وكلمة monastere وتعنى الدير، وتدل على

الوحدة الاجتماعية التى سيتألف منها المجتمع الجديد.

Bloch: Ibid.p. 558-559.

(٣)

بتقسيم الأرباح بين المساهمين - وهم مجموعات رأسمالية صغيرة - ويبقى على حافز الربح للتشجيع على المزيد من الإنتاج وإشباع غريزة الطموح عند الإنسان، مما يؤكد في النهاية أن حلم فورييه المفعم بالأمانى هو التخطيط لمجتمعات تعاونية صناعية صغيرة.

وتحول الحلم اليوتوبى الفردى الفيدرالى عند أوين وفورييه إلى حلم يوتوبى مركزى عند كابيه وسان سيمون، فلم تعد الجماعات الصغيرة أو الكوميونات هى الهدف ، بل اتجه كل منهما إلى تكوين تنظيمات اقتصادية كبيرة. ولم تعد الحرية فردية ذات شكل اقتصادى بل تحولت إلى حرية اجتماعية موجهة إلى غايات عامة، بمعنى تحقيق نظام ينكر النزعة الذاتية السابقة ويحولها إلى نزعة جماعية صناعية يسميها بلوخ باليوتوبيا المركزية.^(١) ويمثل كابيه Caber (١٧٨٨-١٨٥٦) هذا النظام الاتحادى، وتقوم يوتوبياه على النظام الصارم الذى عرضه فى كتابه ذائع الصيت "رحلة إلى إيكاريا" عام ١٨٣٩، وتداولته الطبقة العاملة. وقد باشر كابيه بنفسه تأسيس مجتمعه اليوتوبى فى ولاية تكساس الأمريكية، ولكنه اضطر للعودة إلى باريس عام ١٨٥٣ فأصاب مجتمعة اليوتوبى الوهن بعد رحيله بسبب الصراعات الداخلية، وعندما عاد إلى أمريكا ثانية لم يستطع أن يعيد لمجتمعه عهده الأول فمرض ومات، وظل مجتمعة قائما بضع عقود حتى عام ١٨٩٨.^(٢)

يقوم مجتمع إيكاريا على المساواة التامة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات. أما نظام الحكم فهو جمهورى يعبر فيه الشعب عن نفسه من خلال مجالس قومية ونيابية. والشعب الذى يملك حق التصويت، له السلطة العليا فى منظمة سياسية قائمة على جمهورية ديمقراطية. ويقوم هذا المجتمع أيضا على النظام العشرى، فالدولة مقسمة إلى مائة ولاية، مقسمة إلى عشر كميونات. وإيكاريا هى مركز هذه الولايات والكميونات. وتعتمد إيكاريا الموحدة على الصناعة المنظمة التى تصنع عالم المستقبل، فالإبداع الصناعى

Ibid: p.561.

(١)

Berneri, Marie Louise : Journey through Utopia.P.224.

(٢)

بها على مستوى عال من التقنية بفضل عمال مهرة ومهندسين يعملون سبع ساعات كل يوم من خلال خطة اقتصادية اشتراكية. (١)

ويعبر سان سيمون (١٦٧٠-١٨٢٥) أيضا عن يوتوبيا مركزية مناوئة للنزعة الذاتية الإقتصادية التي تتخلص في المبدأ الليبرالي: دعة يعمل، دعه يمر. وإذا كان أوين وفورييه قد أقاما يوتوبياهما على أساس تجمعات تعاونية زراعية صغيرة، فإن كاييه وسان سيمون قد أقاماها على تنظيمات صناعية كبيرة. فقد كان سان سيمون "يعتقد أن كل مجتمع سوف يصبح مصنعا كبيرا أو خلية واسعة للإنتاج: وحكومة هذا المجتمع يجب أن يتولاها بالضرورة رجال أكفاء هم رجال الصناعة. بمعنى أنه يجب أن تحل حكومة تقوم على أساس اقتصادي محل الحكومات السياسية". (٢) فالغاية الوحيدة ليوتوبيا سان سيمون هي إقامة مجتمع صناعي كبير شعاره أن كل إنسان يجب أن يعمل، وعلى قمته رجال الصناعة، حتى أنه طالب بسحب السلطة السياسية من أيدي رجال الدين وإيداعها في أيدي رجال الصناعة. 'كان هدف سان سيمون أن يجعل من السياسة علما وضعيا، فالسياسة في نظره هي "علم الإنتاج" والصناعة بالنسبة إليه هي حجر الزاوية في سعادة الإنسانية، فهو يرى في العمل الوسيلة الوحيدة للتحرر والاستقلال الذاتي". (٣)

وينظر سان سيمون بعطف متزايد نحو الطبقة العاملة، ويحس بحالة البؤس التي يعانيها العمال، ويرى في إلغاء الإمتيازات الوسيلة الوحيدة لعلاج هذه الحالة. ويتحقق إلغاء الإمتيازات - في نظره - عن طريق تنمية الإنتاج المادي وثقافة الطبقة العاملة بطريقة مثمرة. (٤) ويقتصر دور الحكومة في المجتمع الذي ينشده سان سيمون على أمن الإنتاج وحرية، ويتكون مجتمعه اليوتوبى من رجال الصناعة والعلماء والفنانين، وفيما عدا هذه الفئات الثلاث لا

Bloch: P.of H.VII.P.562.

(١)

(٢) محمد طلعت عيسى: اتباع سان سيمون، فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر. القاهرة مطبعة جامعة

القاهرة ١٩٦٣، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق: ص ١٢.

(٤) المرجع السابق: ص ١٢-١٣.

يوجد إلا الطفيليون والمتسلطون. وتمثل هذه الفئات الثلاث المثل الأعلى لنظام الحكم فى برلمان مؤلف من ثلاثة مجالس، مجلس الإختراع ويتكون من الفنانين، ومجلس الفحص من العلماء، ومجلس التنفيذ من رجال الصناعة.

وقد استمد سان سيمون اقتناعه بنظريته من مظاهر التاريخ نفسه ومن خلال الوعى التاريخى، فقد مر التاريخ - فى رأيه - بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية التى تم فيها خلق الآلهة للعالم، والمرحلة الميتافيزيقية التى تعتمد على القوى الطبيعية أو الأفكار المجردة، ثم المرحلة الوضعية التى تأتى من تحليل الوقائع، وهذه هى مرحلة المجتمع الصناعى الحديث. والدولة الصناعية المنظمة هى الكاهن الاجتماعى الاسمى، أو هى نوع من البابوية الصناعية التى ستكون على رأس هذه الدولة ^(١) التى يتحقق فيها التناغم والانسجام بلا عنف ولا ثورات ولا لجوء إلى استخدام القوة.

٢) الصهيونية ويوتوبيا الأرض الجديدة - القديمة :

بدأت الحركات القومية فى أوربا مع بدايات القرن التاسع عشر، مما ترتب عليه ظهور المشكلة اليهودية، فلم يستطع الشعب اليهودى - فى الشتات - الذوبان فى المجتمعات التى استوطنها، بل ظل مغلقا على نفسه محتفظا بهويته. ولم يكن حلم استعادة مملكة داود قد مات، بل بقى المزمعون من اليهود لمدة ألفى عام يختمون صلواتهم بعبارة: العام القادم فى أورشليم: وظلوا يحترقون شوقا لذكرى الأرض والسعادة التى فقدت، سواء فى فلسطين أو فى أسبانيا بعد طرد اليهود منها، فالحنين إلى الماضى كان دائما صفة مميزة للشعب اليهودى. وجاء موسى هيس (١٨١٢-١٨٧٥) فى وقت كانت فيه الحركة القومية تحتل مركز الصدارة فى أوربا، وأصبح على اقتناع كامل بأن عالم المستقبل يجب أن ينظم على أساس الثقافات القومية، وقد حاول فى كتابه "روما والقدس" عام ١٨٦٢ إثبات أن الاتجاه الداعى إلى ذوبان اليهود فى المجتمعات الأوروبية لا يشكل حلا عمليا بالنسبة للمسألة اليهودية، لأن اليهود المقيمين وسط الأمم الأخرى لا يمكن أن يلتحموا عضويا بهذه المجتمعات.

(١) كان الجنس أو العرق عند هيس هو القوة المشكلة للتاريخ، وكان أول من رسم حدود الحلم الصهيوني قبل مؤسس الحركة تيودور هرتزل.

وعلى الرغم من دوافع هيس الاشتراكية إلا أنه لا ينظر للاقتصاد باعتباره المحرك الأول للتاريخ، بل جعل العرقية هي أساس نزعتة الاشتراكية، ودعا أبناء شعبه إلى إقامة المستعمرات في الأرض المقدسة، وأن يزرعوها كما فعلوا منذ ألفى عام خلت: "إن البذور المختزنة في داخلكم، شأنها شأن بذور القمح التي كانت توضع بجانب الموميات المصرية، قد ظلت هاجعة لآلاف السنين ومع ذلك لم تفقد قدرتها على التكاثر ٠٠ إن البعث القومي وحده هو الذي ستمسند منه العبقريّة الدينية لليهود قوة جديدة وتغعم من جديد بالروح المقدسة للأنبياء، وذلك مثل العملاق الذي تلمس قدماء الأرض التي ولد فيها فتبعث فيه القوة". (٢) أصبحت النزعة الاشتراكية بالنسبة لهيس هي انتصار الرسالة اليهودية في روح الأنبياء، ومن أجل هذا الهدف وضع خطة اشتراكية عالمية تتحول إلى فعل في فلسطين، وهي المكان الذي يمكن أن ينشأ فيه اليهود مرة أخرى. (٣) ورسم هيس حلما مفعما بالأمانى ليوتوبيا صهيونية اشتراكية تركز منذ البداية على ماأورده الأنبياء في الكتاب المقدس، وبهذا وصلت العنصرية الإسرائيلية إلى ذروتها بالجمع بين العنصرية الجنسية أو العرقية والعنصرية الدينية^(٤). لكن اليهود الغربيين كان أغلبهم من الطبقة البرجوازية ولم يكن بينهم عدد كبير من العمال، لذلك لم تحقق هذه الأحلام الصهيونية تأثيرا كبيرا الا في الطبقة الوسطى الدنيا التي ليس لها مراكز اجتماعية في مجتمعاتها.

وجاء هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤) الذي وضع البرنامج الصهيوني الأكثر تأثيرا لاستقطاب الطبقة البرجوازية اليهودية، ومواجهة أزمة الطبقة الوسطى،

(١) اسعد عبد الرحمن : المنظمة الصهيونية العالمية (تنظيمها وأعمالها ١٨٩٧-١٩٤٨) بيروت. منظمة التحرير

الفلسطينية - مركز الأبحاث. ص ١٧.

Bloch: p.of H.VII.P.601.

(٢)

Ibid: P.602.

(٣)

(٤) محمد خليفة حسن أحمد : دراسات في تاريخ الشعوب السامية القديمة. القاهرة دار الثقافة للنشر

والتوزيع، ١٩٨٥ ص ١٧.

والوقوف في وجه موجة العداء للسامية التي بدأت تظهر وتزداد حدتها في أوروبا في ذلك الحين. وأصبح هذا البرنامج الصهيوني بالفعل مقبولا من البرجوازية الليبرالية اليهودية. ^(١) ورأى هرتزل أن المسألة اليهودية ليست مسألة اجتماعية أو دينية بل مسألة قومية، وأن المخرج الوحيد لمشاكل اليهود ومعاناتهم لا يمكن أن يكون إلا عبر توكيد اليهود على قوميتهم وسعيهم لإقامة دولتهم. ^(٢) ولم تكن القدس في بداية الأمر هي الصوت الذهبي ليوثوبيا هرتزل للبحث عن أرض المستقبل، فقد تأرجحت هذه الأرض بين الأرجنتين وفلسطين، وكان حلمه اليوتوبى هو تشكيل دولة رأسمالية ديمقراطية بمساعدة إنجلترا وألمانيا. وظهرت فكرة "الدولة اليهودية" عام ١٨٩٦ وهي دولة رأسمالية تعاونية لإصلاح الأرض التي ستصبح ملكية عامة، وتبلور الحلم لجعل الحكاية الخرافية حقيقة على الأرض إذا أراد لها اليهود ذلك. وظهرت الرواية اليوتوبية "أرض قديمة جديدة" عام ١٩٠٠ لتصور أرض التقدم البرجوازي، يوتوبيا ليست في المستقبل البعيد، بل تقرر لها أن تكون ابتداء من عام ١٩٢٠ في الدولة اليهودية التي تقوم على التعاونيات الزراعية. وتمركزت يوتوبيا هرتزل وتمحورت حول الشئ الوحيد الذي لا تمتلكه وهو الأرض. ^(٣) وحام الحلم اليوتوبى حول فلسطين: 'إن هدف الصهيونية هو إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين يضمنه القانون العام' كانت هذه العبارة هي الهدف الذي أعلنه هرتزل في أول مؤتمر صهيوني في مدينة بال عام ١٨٩٧.

اختلفت يوتوبيا هرتزل عنها عند موسى هيس، فهذا الأخير ربط يوتوبياه الاشتراكية بحركة العمل الدولية، وربط رسالته الاشتراكية بتراث أنبياء اليهود، وجعل محور عمله في فلسطين. ولكن هرتزل حول هذا الحلم إلى آخر برجوازي، وأخذ الحلم ينمو ويزدهر بمساعدة بعض المفكرين الإنجليز الذين أثاروا المشاعر اليهودية القبلية، كما أثاروا تعاطف الإمبريالية الألمانية- في ذلك الوقت- مع الحركة الصهيونية. والحقيقة أن هذا الاهتمام بالنزعة الصهيونية كان جزءا من السياسة الإمبريالية الغربية، فقد كانت إنجلترا تريد

Bloch: P.of H.VII.p.603.

(١)

(٢) أسعد عبد الرحمن : المنظمة الصهيونية العالمية ص ٢٠-٢١.

Bloch : p.of H.VII.p.603.

(٣)

تأمين الطريق البرى للهند،واقترح بعض الكتاب السياسيين - مثل هو لنجروت- إقامة دولة يهودية فى تلك البقعة. كما كانت السلطات الألمانية تريد تأمين مصالحها فى الشرق بمساعدة تركيا رجل أوربا المريض - كما أطلق عليها فى ذلك الحين- فبحثت الأمر مع هرتزل عام ١٨٩٨ بشأن إقامة دولة تحت الحماية الألمانية والسلطة التركية. ولكن هذا المشروع فشل بسبب انسحاب ألمانيا من اللعبة. وحانت لحظة اقتراب الحلم من التحقق فى إعلان وعد بلفور عام ١٩١٧ الذى وعد بإقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين التى كانت حتى هذا الإعلان دولة عربية تحت الحماية البريطانية. ووجدت الإمبريالية البريطانية أن أجزاء من برنامج هرتزل الصهيونى تناسب السياسة البريطانية فأعلنت تحت قناع إنسانية مزيفة إقامة مأوى لما تبقى من ضحايا النازية والفاشية، على ألا يزيد عدد السكان اليهود عن ثلث السكان العرب فى ذلك الحين. وهكذا بدأت دولة هرتزل الصهيونية بأعداد محدودة، وتشكلت كميونات زراعية على غرار تلك التى رسمها أوين وكابيه فى أمريكا الشمالية.

وبدأت المأساة على أرض فلسطين، وليس من الغريب أن نجد بلوخ- وهو الذى ينحدر من أصل يهودى - وقد تغلبت عليه نزعته الاشتراكية الإنسانية فيصف الصهيونية بأنها نزعة عنصرية قائمة على الوعى الزائف، ويقر بأن دولة إسرائيل التى قامت للهروب من الفاشية أصبحت هى نفسها دولة فاشية، هذا من جانب، ومن جانب آخر أصبحت إسرائيل قلب النزعة الإمبريالية الأمريكية فى الشرق.^(١) يضاف إلى هذا أنه ينظر للمشكلة اليهودية من وجهة النظر الماركسية التى عبر عنها ماركس فى كتابه "المسألة اليهودية" الذى أكد فيه أن استمرار الشعب اليهودى ليس لصفات ذاتية عرقية أو جنسية أو لأنه شعب الله المختار على حد زعمه، لأن استمراره فى البقاء لم يكن برغم التاريخ بل فى التاريخ وبفضله. إن البحث فى المسألة اليهودية يجب أن يكون بالبحث فى الظروف المادية التى أحاطت بهذه المسألة عبر التاريخ، وبذلك وضع

Ibid: P.607.

(١)

ماركس القضية في إطار يتجاوز الاطر البرجوازية إلى رحاب الثورة العالمية البروليتارية. (١)

معنى هذا- في رأى بلوخ أيضا- أنه ليس هناك حل منعزل للمشكلة اليهودية بدون حل شامل للمشكلة الإجتماعية- الإقتصادية. وان الفترات التي تزايدت فيها كراهية البشرية للجنس اليهودي- حتى قبل فترة الإضطهاد النازي- إنما تعود إلى أسباب اجتماعية واقتصادية منذ البداية . ويمكن تقسيم المراحل التي مرت بها هذه الاسباب إلى ثلاث مراحل مختلفة ،في العصور القديمة كانت غطرسة اليهود وتكبرهم على الأمم الأخرى وانغلاقهم على أنفسهم بدعوى أنهم شعب الله المختار سببا في إثارة مشاعر الكراهية في نفوس الشعوب الأخرى. وفي العصور الوسطى تعود الكراهية إلى أسباب دينية وهي خيانة يهودا للمسيح التي أثارت حنق الشعوب المسيحية ورغبتها في الانتقام. أما في العصر الحديث فقد كان للصهيونية والنظرية العرقية أثر كبير في إثارة العداء للسامية، فاجتمعت الاسباب المحرصة ضد اليهود. ويرى بلوخ أن هذه الاسباب كانت مبررة لأن اقتصار الكتاب المقدس على الشعب اليهودي- الذي يشعر بالفخر لهذا بل ومازال مخدوعا بهذا الوهم- دون سائر شعوب الجنس البشري حادثة غير مسبوقه في التاريخ. (٢)

والحقيقة أن الأسباب التي ذكرها بلوخ ونتج عنها العداء للسامية في العصر الحديث تكتمل بالتفسيرات الأخرى لحقيقة هذا العداء ، وأن الصراع الذي تميز بالدموية والوحشية في مطلع هذه العصور، كان بعيدا تماما عن أن يكون صراعا بين مجموعتين أو قوميتين أو دينين كما قد يبدو في الظاهر. لقد كان في واقع الأمر بين طبقتين، إذ كانت البرجوازية القومية الناشئة في بلدان أوروبا تصارع بضراوة ضد الإحتكار اليهودي التاريخي للتجارة. وكانت البرجوازية التجارية اليهودية هي الحاجز الرئيس في طريقها، وكان هدم التسلط اليهودي هو شرط نموها واستيلائها على السوق. وقد كانت الطبقات الدنيا هي التي

(١) ادب دميرى : الماركسية والدولة الصهيونية (الوجود والكيان). بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر.

ط ١، ١٩٧١ ص ٦٨.

Bloch: Ibid.P.609.

(٢)

تصارع ضد اليهود، تقودها البرجوازية الناشئة وينضم إليها أحياناً النبلاء بدافع الحقد على دائنيهم. ولاشك أن اضطهاد اليهود خلال العصور الوسطى تحت شعار إبادة الخونة كان بمثابة الإرهابات الأولى للثورة الإجتماعية البرجوازية. ^(١) فالظروف الإجتماعية والإقتصادية إذن هي - فى رأى بلوخ وأنصار الماركسية - العوامل التى تخفق وراء المسألة اليهودية. والعداء للسامية ليس من الأمور الخالدة أو الأبدية كما يريد الصهاينة أن يقنعونا بذلك. وحتى إذا كان الأمر كذلك فلن يخفف فى رأى بلوخ - من هذا العداء غزو البلاد العربية وخلق خلاقات جديدة ونزعة يهودية جديدة، ولا عن طريق دولة رأسمالية - ديمقراطية كما يتصورها هرتزل، ولا بوسائل هيس الإشتراكية التى تحوم حول القدس، فليست المسألة أن يكون لليهود أمة أم لا ^(٢) ! ولكن السؤال الآن : هل مازال لدى اليهود - سواء أكانوا أمة أم لا - وعى بما قاله اله الخروج لعبده إسرائيل وكلفه به كمهمة لا كمجرد وعد: "هو ذا عبدى الذى اعضده مختارى الذى سرت به نفسى. وضعت روحى عليه فيخرج الحق للأمم". ^(٣) إن هذه المهمة التى وجهها الرب لأمة ابتليت بالشقاء تتلخص فى : "لتفتح عيون العمى لتخرج من الحبس المأسورين من بيت السجن الجالسين فى الظلمة". ^(٤) ويؤكد بلوخ أن اليهود قد قاموا بهذه المهمة الخلاصية وإن لم يقوموا بها على نفس المستوى الذى نجده فى المسيحية والإسلام. وفى القرن الثانى بعد الميلاد انتشرت الديانة اليهودية ووصلت إلى الصين. وفى القرن الثامن الميلادى دخلت إمبراطورية كازار Chazar - وعاصمتها استراخان - فى اليهودية. صحيح أن هذا كله تم فى وقت متأخر، ولكن معظم النصوص اليهودية المقدسة - كما يقول بلوخ - تطرق فكرة التبشير ورسالة الخلاص وتنبه اليهود لنشرها: "لايسوؤن ولا يفسدون فى كل جبل قدسى لأن تمتلئ من معرفة الرب كما تغطى المياه البحر". ^(٥) وقد ظلت ذكرى هذه النزعات التبشيرية والخلاصية موجودة فى اليهود الذين تجردوا من النزعة القومية الصهيونية. ولكن النزعة

(١) ادب ديمزى : المرجع السابق ص ٤٤-٤٥.

Bloch: P.of H.VII.P.609-610.

(٢)

(٣) اشعيا : ٤٢ : ١ الكتاب المقدس.

(٤) اشعيا : ٤٢ : ٧ المرجع السابق.

(٥) اشعيا : ١١ : ٩ المرجع السابق.

التبشيرية الخلاصية المستقبلية يمكن - على العكس من ذلك - أن تغيب تماما عن اليهود الذين يحصرهم أنفسهم في وعى قومى ضيق أو يتبنون نزعات التوسع التجارى الدولى، لقد اقتصر وعيهم عام ١٩١٧ - وهو عام وعد بلفور - فى الركن الشرقى للبحر الأبيض المتوسط تحت الحماية البريطانية ومصالحها التجارية فى قناة السويس وبتترول الموصل. ثم دخل الوعى الآن فى دائرة الرأسمالية الغربية ومناطق النفوذ البريطانى وتحت حماية الوحش الأمريكى. لكن إذا أرادت الأمة اليهودية أن تبقى فلا بد أن تعى رسالتها بين الأمم الأخرى وتترك دورها فى حركة التحرير الإجتماعى وإلا فلن يكون لها مستقبل على الإطلاق.^(١)

لاشك أن نزعة بلوخ الانسانية الاشتراكية قد غلبت عليه فى تحليله للصهيونية كحركة قومية عنصرية. ولم تمنعه ديانته اليهودية - خلافا لغيره من الماركسيين اليهود - من أن يدين العنف الإسرائيلى الموجه ضد العرب، ولا أن يوجه نقده إلى أمته التى رأى فيها بواذر نازية جديدة، وعلى الرغم من ذلك فهو لا ينكر حقها فى أن تحتفظ بهويتها القومية بشأنها شأن غيرها من الأقليات القومية الأخرى، وأن تنمى لغتها وتراثها وثقافتها على الأرض التى ولدت فيها وترتبت عليها فى إطار نزعة اشتراكية عالمية تساهم مساهمة فعالة جنبا إلى جنب مع الأمم الأخرى فى حركات التحرير الاجتماعى. وأغلب الظن أن المواطن العربى قد يؤيد هذا المطلب المشروع فى حق الأمة اليهودية فى الاحتفاظ بهويتها وثقافتها الوطنية. ولكن السؤال: هل كان من الضرورى أن يتحول الشعب الذى كان مقهورا فيما مضى إلى شعب قاهر لكل الشعوب العربية المحيطة به؟ هل كان من الضرورى - لكى تحتفظ الأمة اليهودية بهويتها الدينية و الثقافية - أن يتشرد شعب بأكمله وتسلب أرضه ويطرده من دياره؟ وهل كان من الضرورى أن تقوم الهوية اليهودية فى أرض فلسطين، ألم يعترف بلوخ نفسه بأن جبل صهيون فى فلسطين لم يكن إلا رمزا فحسب، وأنه من الممكن أن يكون هناك جبل صهيون حيث يكون اليهود فى أى مكان؟ الا يمكنهم الاحتفاظ بهويتهم وقوميتهم وتراثهم فى الدول التى نشأوا فيها ونهلوا من ثقافتها؟ ألم يكن من الممكن إدماج ثقافتهم وتراثهم فى التراث الإنسانى كما فعل

Bloch: Ibid.P.610-611.

فلاسفة اليهود في ظل الثقافة العربية الإسلامية في الاندلس قديما، وكما فعلت قلة قليلة من المثقفين اليهود المعاصرين الذين اسهموا في إثراء التراث الإنساني من خلال إسهامهم في تراث الأمم التي نشأوا على أرضها؟ بذلك وحده تتحول النزعة القومية العنصرية المقصورة على الجنس اليهودي إلى نزعة اشتراكية عالمية، وليس مهما أن يكون لها وطن، فحل المسألة اليهودية لا يحتاج إلى صهيونية جغرافية في فلسطين، لأن هذا يمكن تحقيقه في أي دولة ينتمي إليها الشعب اليهودي.

٤) الماركسية واليوتوبيا العينية :

بعد هذا العرض الموجز السريع لأهم اليوتوبيات منذ بدايات التفكير البشري وحتى القرن العشرين لابد أن يطرح السؤال: ما مدى ما حققته من تغيير في مجتمعاتها؟ إن هؤلاء الحالمين الذين وقفوا في وجه الفساد والاستغلال في عصرهم، وأدناوا الظلم بقلوبهم، ونشبدوا العدل الاجتماعي، وسعوا بعقولهم وخيالهم - باعتبارهم يوتوبيين تأملين - إلى بناء عالم أفضل، توافرت لديهم جميعا النية الطيبة والرغبة في الإصلاح، ولكن ندر بينهم من امتلاك إرادة التغيير واكتشف التوسط التاريخي - مثل فورييه وبنسبة أقل سان سيمون - وقليل منهم كان لديه الحس المسبق بالإتجاهات و الإمكانيات الواقعية الموجودة في عصرهم، الأمر الذي جعل من هذه اليوتوبيات أشكالا مجردة لدول خيالية بعيدة عن سياق التاريخ - لايوتوبيات عينية متحققة - وكأن الحلم اليوتوبى يمكن أن يشرق في فراغ، والصور الخيالية اليوتوبية المفعمة بالأمانى يمكن أن تطبق خارج التاريخ وصيرورته الجدلية، بل بطريقة سكونية على واقع لا يعرف عنها شيئا أو على أفضل تقدير يعرف عنها القليل. (١)

ولا يرجع ضعف هذه اليوتوبيات فحسب لعوامل ذاتية كامنة في شخص أو شخصيات المفكرين اليوتوبيين ونزعتهم العقلية التأملية والمجردة، ولكن يرجع أيضا لعوامل موضوعية من أهمها أن الظروف الاجتماعية والواقع الفعلى لم يكونا قد وصلا لمرحلة النضج بالقدر الذى يسمح بالتغيير. لم تكن الصناعة قد

Ibid: P.578-579.

(١)

طُورت بشكل كاف، ولم تكن الرأسمالية قد واصلت تطورها بحيث تنشأ طبقة بروليتاريا ناضجة كما يقول ماركس فى "بؤس الفلسفة".^(١) كانت اليوتوبيات الكلاسيكية إذن وحتى نهاية القرن الثامن عشر على أقل تقدير يوتوبيات نظرية، وكان المنهج الرياضى الاستنباطى هو المنهج المتبع فيها وليس المنهج التاريخى. ومعنى هذا أنها انحصرت فى استنباطات من الفكر الخالص كما اتضح من نظريات الحق الطبيعى التى افترقت الحس الحقيقى بالتاريخ. أما عن اليوتوبيات الحديثة فقد خرجت من نطاق العقل المجرد، وبخاصة تلك التى ارتبط أصحابها بنظريات علم الاجتماع. فهؤلاء الحالمون كانت لهم أفكار لا يمكن تجاهلها، وعلى الرغم من مظهرها المجرد، إلا أنهم لم يكونوا أبداً من المفكرين التأمليين، بل هم يوتوبيون اقتصاديون سياسيون، وإرادة التغيير لديهم لاشك فيها. لقد شرع بعضهم فى التطبيق الفعلى الذى لم يحالفه الحظ، وإذا كانت إرادة التغيير الكامنة فى بعضها لم تخرج إلى حيز التأثير الفعال، فإنما يرجع ذلك لضعف ارتباطها بالطبقة العاملة، وكذلك بسبب التحليل غير الكافى للاتجاهات الموضوعية و الإمكانيات الواقعية فى المجتمع القائم، أو بسبب عدم نضج الظروف الاقتصادية نضجا كافيا بحيث تفجر إرادة الفعل فى الذات، فهذه الظروف الموضوعية من الأمور التى تساعد على الانتصار الثورى.^(٢)

ظلت اليوتوبيات السابقة الذكر عهداً طويلاً تعبر عن أمل يوتوبى غير دنيوى، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التى نظرت إلى الواقع وانطلقت منه ولكنها كانت غير ناضجة فصورت العالم الأفضل بشكل مجرد وأقامت نسقا فى عقول مبدعيها فقط. إن الماركسية وحدها هى التى قهرت التجريد، وإن تحسين العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل، بالنظرة الجدلية إلى الواقع مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية. وتاريخ اليوتوبيات الاجتماعية يثبت أن هذه النزعة الاشتراكية قديمة قدم العالم الغربى، وقدم الحلم بالعصر الذهبى.^(٣) ولا عجب

Ibid: p.579.

(١)

Ibid.p.580.

(٢)

Ibid.p.583.

(٣)

بعد ذلك أن ينتهى الفيلسوف الاشتراكى إلى أن تاريخ اليوتوبيا ما هو إلا تطور تدريجى لهذه النزعة التى اكتملت فى الماركسية.

مع الماركسية تقدمت النزعة الإشتراكية من اليوتوبيا إلى العلم، وبدأت فكرة تحسين العالم من الإتجاهات الفعلية للواقع. لم ينظر للبؤس كحالة تدعو للرائاء، ولكن بدأ بحث أسبابه وتفجير قوته الثورية الكامنة للقضاء عليه. ولم يسمح ماركس لسخطه على المجتمع أن يجعله يغفل عن العوامل الثورية الموجودة فيه. وإذا كان بعض اليوتوبيين قد رأى أن أجور العمال فى المجتمع الرأسمالى غير منصفة وطالبوا بمجتمع جديد بأجور أكثر إنصافاً، فإن ماركس لم ينظر للأمر من هذه الزاوية، وإنما حلل العوامل الاقتصادية للمجتمع الرأسمالى، واكتشف ما فيه من تناقضات تسبب انهياره فى نهاية الأمر بفعل عوامل جدلية باطنه. وبذلك وضع أسساً جديدة للنقد الاقتصادى كانت مفتقدة فى اليوتوبيات الإجتماعية المجردة فى مرحلة ما قبل الماركسية، وهى التى خصصت تسعة أعشار مساحتها فى وصف دولة المستقبل، والعشر الباقى للنقد، بينما كرس ماركس تسعة أعشار كتاباته للتحليل النقدى للحاضر وسمح بمساحة ضئيلة لوصف المستقبل، لأن كل عمله، وليس فقط جزء منه، موجه للمستقبل، كما أنه لم يرسم صورة للجنة بل تناول بالنقد والتحليل الحياة الاقتصادية، وكشف سر الإستغلال وفساد الربح.^(١)

جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الإنتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألغى الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، وبين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استنار بعوامل مادية- تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل.^(٢)

Ibid : P. 620

(١)

Ibid:p. 622

(٢)

فى الماركسية يزداد الحلم العينى وضوحا، ويتطور مضمونه ليصبح حلما متحققا تحققا فعليا. كما تهتم الماركسية- بوصفها يوتوبيا عينية- بأن تفهم الحلم لأنه يكمن فى النزوع التاريخى نفسه، وتتوسط هذه اليوتوبيا مع الصيرورة وتركز اهتمامها على تحقيق الأشكال والمفاهيم التى طورتها فى رحم المجتمع الحاضر، إنها يوتوبيا عينية تقدمية بسبب ارتكازها على عنصرين أساسيين هما: توجهها للمستقبل، وارتباطها بإمكانات حقيقة موضوعية كامنة فى الواقع الفعلى وإن لم تتحقق بعد فى العالم الخارجى. وتتجه هذه اليوتوبيا العينية إلى الجمع بين النظرية والتطبيق، ولا ينحصر قصدها اليوتوبى فى أرض الحلم المنعزلة أو فى أفضل نظام اجتماعى متصور كما كان الحال فى اليوتوبيات الاجتماعية، بل يتسع ليشمل كل الميادين الأخرى من تقنية وعمارة وفنون تشكيلية وأدب وموسيقى . . . الخ فكل هذه الميادين لها صور مفعمة بالأمل ومتشابكة مع بعضها البعض من أجل خلق عالم بشرى، وكل فلسفة وكل عمل فنى له نافذة يوتوبية تطل على المستقبل، أو هو محاط بعنصر يوتوبى قائم على أساس موضوعى يكون كامنا فى البداية ويحمل داخله بذرة نمائه حتى يشرق فى إمكانات حقيقة قد تؤدي فى النهاية إلى كارثة محققة، أو تكون بذرة الأمل الممكن، وذلك حسبما تقررره إرادة الموجدات البشرية.^(١) و تمتد اليوتوبيا لتنتشر كالمادة المشعة فى كل الأنشطة الإنسانية، وتدفع معوقات الطبيعة للخلف ب صنع البشر- المتمتعين بوعى كامل- التاريخ لأول مرة بدون فكرة الضرورة أو القدر الأعمى، لأن هذه الفكرة الأخيرة تجد من يتعبد لها فى المجتمع الطبقي وحده. أما اليوتوبيا التى أصبحت عينية فلا تعرف القدر أو الضرورة لأنها وضعت أساسا لنظام غير مغترب فى حدود عالم أفضل.^(٢)

عندما يصبح الجدل عينيا، وعندما يجعل نفسه فى خدمة هدف يضع المستقبل والتمنى نصب عينيه، لا تكفى الرغبة وحدها ولا بد أن تضاف لها الإرادة، ومع الإرادة التبصر النافذ. عندئذ تتحول اليوتوبيا إلى علم، ويصبح العلم دليلا يهذى إلى السلوك الصحيح، وذلك وفقا للقضية الحادية عشرة من قضايا فويوباخ التى تطالب بأن تصب كل النظريات الصحيحة فى تغيير العالم:

Ibid: P.620

(١)

Ibid.P.624

(٢)

"إن فويرباخ فى جهوده لتوليد الوعى يقطع ابعاد شوط يمكن لنظرى أن يقطعه دون أن يكف عن أن يكون نظريا وفلسفيا (...). انه يؤول مجرد تأويل العالم المحسوس القائم، ويسلك تجاهه سلوك النظرى ، فى حين أن المسألة هى أحداث الثورة فى العالم القائم ومهاجمة حالة الأشياء كما وجدها وتبديلها عمليا".^(١) ويرتبط بالعلم العينى أو الواقعى قدر من العاطفة التى لاغنى عنها لتحويل المعرفة إلى عمل وممارسة ، ذلك أن المبادرة لاتأتى أبدا من المعرفة وحدها، وإنما تنبع أساسا من الإرادة. إن المعرفة يمكنها أن تهدى الإرادة، ولكن الإرادة هى التى تحقق المعرفة. وبغير العاطفة الثورية و الحماس الإرادى القوى لتغيير العالم تبقى انطولوجيا الإمكان والمستقبل والـ "ليس-بعد" مجرد أفكار مهما وصفت هذه الأفكار بانها تقدمية ، ولو تشبعت بالعاطفة الثورية لأصبحت أداة لتحقيق اليوتوبيا.

لكن بعض الثوريين الذين تحركت ضمائرهم أمام البؤس المنتشر وانضموا إلى صفوف الإشتراكية ظلوا فى أعماقهم برجوازيين، لذلك أدانتهم الماركسية كما أدانت الإشتراكية النابعة من عوامل إنسانية فقط، أى من التعاطف والرغبة فحسب، إذ لابد من تضافر الضمير والمعرفة لتوفير الوعى الإشتراكي "الموضوعى" لا الذاتى فحسب من أجل قلب كل الظروف والعلاقات التى يكون فيها الإنسان كائننا مهانا مستعبدا مهجورا ومحتقرا. وإذا كان هناك محاولات وجودية للتقليل من شأن ثورية ماركس وتصويره فى صورة القريب من كيركيجورد أو باسكال فإن من المستحيل - فى رأى بلوخ - تزييف ماركس الحقيقى لأنه نموذج الإنسانية الماضية فى تحرير نفسها بصورة فعالة. وهى إنسانية ترفض معاملة البشر كما تعامل الكلاب، إنسانية واقعية موجهة لمن يستحقها، تمسك السوط بيدها فى غضب وسخط كما تنادى وتهيب وتبحث عن سبيل موضوعى للإنتقاذ.^(٢) ولا تقتصر هذه الإنسانية الماركسية على الطبقة العاملة المغترية وحدها، بل تمتد إلى كل المستغلين والمغتربين فى ظل الرأسمالية. ولا تقتصر هذه الثورية الانسانية على كتابات ماركس الشاب، لأن

(١) ماركس والمجلد: الأيديولوجية الألمانية: ترجمة جورج طرايشى. دمشق للطباعة والنشر

ط ١٩٦٦، ٢ ص ٤١-٤٢

Bloch : Ibid: 1354-1357.

(٢)

إنسانيته الواقعية تمتد لتشمل تفسيره المادى للتاريخ. صحيح أن مصطلح الإغتراب لا يظهر فى كتاباته المتأخرة، ولكنه اختفى كلفظ فقط وظل الموضوع الإنسانى باقيا فى تحليلاته ليوم العمل ولمجموع العلاقات الاجتماعية، كما ظلت الإنسانية "الفاعلة" ماثلة فى نصوص عديدة. (١)

ويهاجم بلوخ المحاولات العديدة لتجريد ماركس والماركسية من النزعة المستقبلية وإيعادها حتى عن التراث الليبرالى، كما يحمل حملة شديدة على محاولات إعادة الماركسية لجنورها العقلية لا المادية الواقعية، وتصوير ماركس على أنه كانطى أو هيكلى جديد أو رد نظريته إلى أفكار الخلاص القديمة من أوغسطين ويواخيم الفيورى لتصوير الماركسية فى صورة مسيحية علمانية وكأنها مجرد نسخة اقتصادية أو تحول اقتصادى فاسد لعقيدة الخلاص اليهودية-المسيحية. إن كل الذين يبدلون هذه المحاولات ينسون أن الماركسية تلغى مجتمع الطبقات الذى سمح بوجود السيد والعبد، وتحرر إرادة الأمل من عقالها، كما أن أصالة ماركس لا تنفى أن له آباء وأجدادا، وأنه حقق حلمهم الماضى وارتفع به إلى مستوى الوعى الثورى وجعله شيئا جديدا كل الجدة. (٢)

وقد تصور بعض الأدباء والباحثين الرومانسن مثل كرويتسر Creuzer وفيلكر Welcker ان علم الأساطير يعبر عن المجموع الكلى للمعرفة الذى وجد منذ أزمان لا تعيها الذاكرة، وان كل ما جاء بعد ذلك - مثل نظرية المثل لأفلاطون على سبيل المثال- لم يكن الإصدى شاحبا لهذا العلم الشامل، ومن ثم تصوروا أن ماركس حالم رومانسى مثل غيره من العلماء الرومانسيين الذين قالوا إن العلم كله أصله أسطورى. ولذلك اتهم ماركس بأنه وضع الأساطير فى هذا العالم وأضفى الصبغة الدنيوية عليها. ويدافع بلوخ عن ماركس مستشهدا بهذه العبارة التى كتبها إلى روجا عام ١٨٤٣ : "سوف يتضح أن العالم كان يملك منذ أمد طويل حلما عن المادة، وهى المادة التى يتحتم عليه أن يعيها لكى يملكها بحق، وسوف يتضح أيضا أن المسألة ليست خطأ فاصلا بين الماضى و المستقبل، وإنما الأمر يتعلق بمواصلة أفكار الماضى". إن هذه العبارات التى

Ibid : p.1358-1359.

(١)

Ibid: p.1362.

(٢)

قالها ماركس هي في الواقع الجوهر الحقيقي للأصالة، وتعبّر عن موقف جديد كل الجدة من الماضي. ويتضح هذا من قول ماركس نفسه بأنه موقف يقوم على تحليل الوعي الأسطوري الذي لم يتضح لنفسه على نحو ما كان عليه في الماضي، وبدون الانفصال عن ذلك الماضي بشكل مجرد أو صارم، وعلى هذا فإن ماركس لم يضعف من جانب المعرفة الأسطورية بل صححها. ^(١)

إن الجديد الرائد الذي جاء به ماركس هو في معرفة فائض القيمة، وفي التفسير الاقتصادي الجدلي للتاريخ، وفي فهمه للعلاقة بين النظرية والممارسة. وإذا لم يفهم الرومانسيون هذا الجديد الرائد - بالمعنى السابق أي انفصال العلوم عن أصولها الأسطورية - فإن هذا يكشف عن انتماءاتهم البرجوازية وعقليتهم التي تنزع إلى الترميم والإصلاح، لا إلى الثورة الحقيقية. كما أن جهلهم بهذا الجديد ليس إدانة للماركسية على الإطلاق، لأن موقفهم المتخلف هذا لا يمكن أن يعي الإنسانية الجديدة والفاعلية الجديدة وتغيير العالم والحلم المتجه إلى الإمام على الدوام في الماركسية المفتوحة. ^(٢) ولننظر إلى الأخلاق... فهل انتقص من قدر الأخلاقية لأنها لم تعد لصالح عالم آخر أم أنها أصبحت أكثر نقاء وصفاء؟ ولننظر إلى المسيحية نفسها... هل شوهاها "توماس مونستر" لاهوتي ثورة الإصلاح الديني عندما سلك سلوكا ثوريا ولم يقبل أن يسالم؟ ألم تصبح المسيحية - على العكس من ذلك - أكثر أصالة عندما دفع بها إلى النشاط الفعلي وإلى التاريخ المعاصر. ولننظر إلى تاريخ العلم الذي نشأ عند اليونان نشأة انفصل فيها عن الأسطورة على الرغم من أن الأسطورة كانت دائما تدخل في إيضاح الأفكار غير الأسطورية... هل أصبحت الفلسفة والعلم - بعد أن فصل اليونان العلم عن الأسطورة - أفقر مما كانا عليه أم أنهما ازدادا غنى وثراء عندما انفتحا على آفاق جديدة لم تر من قبل ولم يفكر فيها أحد من قبل كما فعل سقراط على سبيل المثال عندما حاول أن ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وكما فعل ديمقريطس بفكرته عن الضرورة عندما غرسها في البنية الذرية ^(٣) الخ.

Ibid: p.1363.

(١)

Ibid: p.1363.

(٢)

Ibid: p.1364.

(٣)

لاشك أن هناك نداء أسطوريا أو صوفياً يتردد من بعض أفكار ماركس الإنسانية والجدلية. ولكن هذه الإنسانية وهذه الجدلية تتجه بدون شك نحو النور والظهور في نهضة مستقبلية. ويتجلى هذا الجانب الأسطوري في فكرة الخلاص عند ماركس التي يحيط بها وينبعث منها بريق أسطوري. وإن المؤمن بالتنوير الحقيقي لن يضمن على هذه الروح التنبؤية بالخلاص عند ماركس، لن يضمن عليها بعرفانه واندعاشه وتعلمه من مثل هذه الأفكار التنبؤية. والواقع أن ما يصحح مسار العالم ويضيف إليه ويضيئه من داخله لا يمكن أن يبرز إلا عندما يصل الوعي إلى موقف علمي صحيح. فلم يعد من الممكن أن يتحقق هذا أو أن يفهم في مجتمع لا يعيش فيه إلا فيلسوفان فقط، أحدهما فيلسوف يائس تخلى عن كل شيء، والآخر فيلسوف عنكبوتي يحاول أن يقدم لنا كنوز الحكمة المدرسية الوسيطة وكأنما هي فصل الخلاص الأخير. إن الماركسية الخلاقة وحدها هي المعبرة عن عصرنا ، وهو العصر الذي بيدع ويواصل تراث الماضي ويحققه في نفس الوقت. والماركسية وحدها تمثل الإنسانية الحقيقية التي ترفع من شأن الأرض ولا تجعلها مجرد شبح يعكس الصورة الأسطورية القديمة. وهي التي تحقق ما يعرف بأنه حق وفقاً للإمكانات الواقعية وللمنظور الواقعي للمستقبل. وفي هذه الممارسة لا يتم فصل العالی أو علمنته عندما تتفصل الماركسية عما هو فوق الإنسان ولا يؤثر في صيرورة الإنسان، وما لم تفهم العلمنة بالمعنى الماركسي الجديد وحده الذي يوحد بين النظرية والتطبيق فلن تفهم أبداً. (١)

وعلى حين كان كل عظماء الفكر قبل ماركس قانعين بأن يصبح العالم فلسفياً، فإن الإنسانية الماركسية قد فتحت على طريققتها - وفقاً لعبارة ماركس الشهيرة عن ضرورة تغيير العالم بدلاً من الإكتفاء بتفسيره - آفاقاً جديدة يمكن أن تجعل الفلسفة عالمية، وبهذا تكون الفلسفة قد أوقفت على قدميها من جديد، ووهبت القدرة والكفاءة لإعادة بناء هذا الكوكب الأرضي. ولا بد أن نلاحظ أن الماركسية لم تنقص من قدر الأفكار العظيمة بحق في الماضي، ولم تختزلها لأن ذلك الماضي ظل غنيا بالأفكار الحقيقية. (٢)

Ibid: p.1364.

(١)

Ibid: p.1365.

(٢)

ان الأمل النابع من خطة علمية مدروسة والمرتبطة بالممكن الوشيك التحقق هو أفضل ما يوجد في حياة الإنسان، بشرط أن يرتبط بالمعرفة الدقيقة بالواقع مع الممارسة . لا يمكن أن يزدهر العقل بغير الأمل، ولا يمكن أن يتكلم الأمل بغير العقل، لأن وحدتهما وحدة ضرورية. والذين يهتمون الماركسية بأنها أخروية لا يدركون نزعة الحلم، فقد حرص ماركس على تعقيل الحلم لا إغراقه في سحب العواطف، كما حرص على أن يقترن التعقيل بالحماس بحيث تربط الماركسية بينهما لإبراز "الجديد" واليوتوبى الواقعى. والمهم هو التوحيد بين التعقيل والحماس - أى الخيال في حالة الفعل - وتوجيههما نحو الأمل المتطور المدروس. وتعد الماركسية نظرا وتطبيقا هي الطريق الوحيد لتحقيق حلم العصر الذهبى، إنها لا تنسى الواقع، كما تفعل اليوتوبيات الاجتماعية، بل تطوره جدليا واقتصاديا وعلميا دون أن تتخلى عن التراث أو عن صور أحلام يقظته عن المستقبل ، لأنها تخلصها من اغترابها القديم ومن تحولها إلى تأملات مجردة. فالماركسية هي التى تحقق مضامين الأمل وتضفى عليه الوجود العينى، والسبيل الوحيد إلى ذلك هو المجتمع الخالى من الطبقات. (١)

ولابد من التفريق بين الأمل الذاتى - الذى يظل أملا ذاتيا - والأمل الموضوعى وهو الأمل بالمعنى الصحيح الذى يتوسط النزوع التاريخى، كما يتم في العالم وعن طريقه ويتجه نحو هدفه، وهو تحقيق الإنسانية الاشتراكية. والفلسفة رحلة جدلية شجاعة تضع الأمل في المقدمة، الأمل في تحقيق الممكن والكشف عن المجهول، أى الأمل الموضوعى الواقعى المؤسس على معرفة الشروط الذاتية والموضوعية معرفة دقيقة وعلى الإرادة الثورية التى توجهه وتكافح في سبيل تحقيقه. إنه أمل يرتبط بالمادة بحيث يتجاوز أرسطو وفهمه للمادة بكثير - وهو ليس كامنا في الذرة المادية ولا هو مغلق فيها وإلا حال هذا دون تصور الوثبة الجدلية الكيفية للـ "ليس - بعد" نحو الجديد. (٢) وهنا يختلف الهدف والغاية المادية خلال العملية الجدلية عنهما في المذاهب الغائبة الدينية التى تفترض قبلها من منظور العناية الإلهية والحقيقة النهائية. وبذلك يكون عصب المفهوم التاريخى الصحيح هو الجديد، وعصب المفهوم الفلسفى الصحيح

Ibid: p.1370.

(١)

Ibid.p.1372-1373.

(٢)

هو الجديد الأفضل ، وكلاهما غير متحقق في الإنطولوجيات الثابتة للماهيات الثابتة. هذا بالإضافة إلى أن عيب كل الفلسفات الميتافيزيقية السابقة على ماركس أنها تأملية وأنها تتجاهل حقيقة المادة الأساسية وهي أنها مادة متجهة إلى الإمام. ^(١)

هكذا وجد بلوخ أن الماركسية هي فقط المعنية بتحقيق الهدف النهائي للأمل، وهي الفلسفة الوحيدة القادرة على تحقيق الحلم اليوتوبى والوصول به إلى غايته المنشودة إلى مملكة الحرية . وقد ظل على رأيه حتى مات ١٩٧٧ ولم يشهد انهيار المعسكر الاشتراكي في أواخر عام ١٩٨٩ ، إلا أنه استشعر بداية النهاية. ونزعتة التفاؤلية وإصراره على الأمل حتى اللحظة الأخيرة لم يحجبا عنه رؤية الواقع الفعلى وتجاربه المريرة، فما كان منه إلا أن طرح هذا السؤال: "هل يمكن أن يخيب الأمل في الأمل". ^(٢) انه سؤال تفرضه الأمثلة العديدة التي يقدمها التاريخ على اليأس والإحباط بعد هزيمة الإرادة الثورية على المستوى الفردى والجماعى فى مختلف العصور التاريخية. وقد وجد بلوخ أن السؤال لا يزال معاصرا إلى أبعد حد بعد أن رأى مع الزمن أن البداية العظيمة قد وقعت فى أيد صغيرة، غير أنه لم يتخل عن "الأمل" ولم يفرط فى الهدف ، وإنما وضع فى حسابه الحواجز والانحرافات التى تقف فى طريقهما، وأخطار الفشل والانتكاس الذى يهددهما. بل أنه لم يعد يقتصر على "اللا" الكامنة فى الصيغة الانطولوجية والشعورية التى أسس عليها فلسفته، وهى وجود الـ"ليس-بعد" أو الوجود الذى لم يتحقق بعد، وإنما أخذ يفكر فى "العدم" أو قوة السلب المطلقة التى تقضى على الأمل وتعوق الطريق إلى الهدف إن لم تدمره تدميرا. بيد أن خيبة الأمل التى درس أسبابها واستقصى أنواعها لا تصدر عن يأس أو قلق وجودى، لذلك ازداد تمسكا بالأمل والنضال فى سبيل تحقيق الهدف الذى بدا له بعيدا وإن لم يكن مستبعدا ولا مستحيلا، إذ لولا التمسك به لما وجد على الإطلاق. وإذا كان بلوخ يؤكد دور العامل الذاتى فى تحقيق هذا الهدف، فإن عينه

Ibid.p.1374.

(١)

(٢) هو عنوان المحاضرة الافتتاحية التى بدأ بها التدريس عام ١٩٦١ فى جامعة تورنجن بعد لجوئه الى ألمانيا الغربية

وقد نشرها هانز هينس هولتس فى كتابه مختارات من بلوخ.

لم تغفل عن المصاعب الموضوعية التي تواجه تحقيق الأمل المتجدد دون أن تؤدي به إلى اليأس.

اقتضت الضرورة طرح هذا السؤال الذي فرضته الأحداث : هل يمكن أن يخيب الأمل أو هل يمكن أن تخيب أساليبه ؟ أن هذا أمر شائع ومتكرر، فأى حياة مملوءة بأحلام لم تتحقق، هذا أمر لا بد منه بالنسبة للتفكير الذي يقتصر على التمني وإقامة قصور في الهواء لا أساس لها ترتكز عليه. ذلك أن مثل هذا التفكير يتلذذ بنفسه ولا يسأل فيه عن الواقع. كذلك أحلام اليقظة العامة كم سبحت دون أن تنزل في الماء، وكم غرر بالشباب مثل هذا الأمل، فكانت خيبة الأمل التي أعقبته هي الشيء الحقيقي فيه. من الأرجح أن أحلام اليقظة وحدها تؤدي دائما إلى خيبة الأمل، سواء كانت أحلاما خاصة أو عامة. ولكن هل الإمل القائم على أساس، ويقوم بدور "التوسط" لهدف حقيقي ييشر به، يختلف عن الأمل السالف الذكر ؟ مثل هذا الأمل الأخير يمكن بل يتحتم أن يخيب لأنه كان نوعا من التمني والاسترسال وراء أحلام اليقظة، ولم يقم على أى أساس موضوعي، فهو أمل يختلف تماما عن ذلك الذي يعتمد على الوعي الكافي بالإمكانات والنزعات الكامنة في الواقع.

ولهذا يمكن أن يخيب الأمل في الأمل ، أولا، لأنه مفتوح على الإمام (الآتي والمستقبل) ولا يقصد الحاضر. ولأنه دائما في حالة عدم تحدد ويهتم بما هو متغير لا بتكرار ما هو قائم، فإنه ينطوي على عنصر الصدفة الذي يجب أن يحسب حسابه. ثانيا، من الممكن أن يخيب الأمل في الأمل لأنه باعتباره توطأ عينا - لا يتعامل مع وقائع ثابتة أو جامدة. فما يسمى وقائع ثابتة إما أن تكون الذات قد شياؤها، أو تعتبر من الناحية الموضوعية مرحلة توقف للمسار التاريخي، بيد أن هذا المسار التاريخي جلي مستمر وليس فيه واقعة ثابتة. ولهذا يبقى الأمل كعاطفة مع الخوف المتعلق به، كما يبقى الأمل كمنهج في مجال الـ "ليس - بعد"، أى في مجال لا يتحدد فيه تحققه ولا امتلاؤه بالمضون. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الأمل ينطوي على احتمال افساده وإبطاله، إذ أنه ليس ضمانا موثوقا به، لأن فيه ما في العملية التاريخية والكونية نفسها من عدم تحدد، فلا هي تبطل تماما ولا هي تكسب تماما. ولهذا كله ينتمي الأمل للإمكان

الموضوعي والواقعي الذي يطوق الواقع السائد تطويق الخطر والنجاة الممكنة معا. ذلك الممكن هو المشروط جزئيا لا كليا مثل الوجود الواقعي الراهن، وعدم الضمان هذا لا يعنى عدم الثقة والاطمئنان التام الذى يجعل كل ممكن وكل انتظار نوعا من اللامعقول الذى يناقض الشروط الجزئية القائمة فى عالم الإمكان الموضوع والواقعي. وحتى لو أضيفت العوامل الذاتية إلى المعرفة الموضوعية بالشروط القائمة، فإن الأمل لا يفقد طابع "عدم الضمان" الذى يميزه. (١)

وهنا تعترف اليوتوبيا الواقعية بأنها على الطريق، هذا الطريق الذى توجد عليه ماهية العالم التى تمكنه أن يتحقق بعيدا عن الشك، ولهذا لا تدعى مثل هذه اليوتوبيا الكمال طالما أنها تظل معلقة بخيبة الأمل وانعدام كل ثقة وضمن، ثم ألا يؤكد الواقع نفسه - حتى لو كانت مضامينه كلها قد تحققت - أنه لم يصل إلى مستوى الكمال الذى كان يُرجى له قبل تحققه؟ وإذا كانت خيبة الأمل لا يخلو منها الواقع الذى تحقق منه القليل، فإن هذا مما يؤكد الطموح الوجودي والماهوي للأمل. إن خيبة الأمل تتعلم من الخسائر والأضرار التى تحقيق بها، وتزداد فطنة بالانتباه إلى النزوع الكامن فى الوقائع المزعومة التى تظل فى حالة صيرورة. ولكنها من ناحية أخرى لا تتعلم منها، إذ أن "الأمل المؤسس" لن يفتح بأى واقع بل سيدينه على أساس أنه لم يحقق الجوهر الكامن أو مضمون الهدف الذى كان ينزع إليه الموجود الواقعي، وإنما شوهه أو وضع عليه قناعا، ولذلك، فإن هذا الموجود سيدان من اليوتوبيا المؤسسة، وكم ستزيد هذه الإدانة إذا كان هذا الهدف - وهو الإنسانية الواقعية - لا يزال فى حيز الإمكان أو مجال الـ "ليس - بعد" ثم إذا كان الواقع الذى يدعى أنه يعبر عن الوجود الحقيقي - أو عن ذلك الهدف - أبعد ما يكون عن الإنسانية بل ضدها. (٢)

على وجه الإجمال ومصادقا لعبارة اسبينوزا ان الحق ليس دليلا على نفسه فحسب، بل هو دليل على الكذب أيضا. فإن خيبة الأمل لا تتعلق بتحقيق الواقع تحققا جزئيا لا يعبر عن النزوع الكامن فيه، وإنما تتعلق خيبة الأمل

Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch, S.178.

(١)

Ibid: S.179.

(٢)

الحقيقية بالأمل بحكم أنها ترفض الواقع المشوه إلى حد عدم القدرة على التعرف عليه، وبحكم أن الأمل، ومضمون الهدف الذى يسعى إليه، وهو "مملكة الحرية"، يفرض واجبه عليه أن يكون مقياسا للحكم على ذلك الواقع المشوه وإدانتة . يقينا ستساعد التحليلات الاقتصادية - الاجتماعية على النفاذ إلى أصل هذا الواقع المشوه. ولكن لابد أن يكون "الكل" اليوتوبى أو الهدف حاضرا فيها ولا يغيب عنها. وهذا الهدف الكلى نفسه موجود فى أقدم حلم يقظة حلمته البشرية، وهو قلب كل الظروف التى يكون فيها الإنسان كائننا مهانا ومحققا ومهجورا ومستعبدا . وكون هذه العبارة جاءت على لسان ماركس يجعلها تصلح أن تكون شعارا للأمل، ولما كانت قوة اليوتوبيا المؤسسة فى إصرارها على النضال، فإن هذا على التحديد هو مصدر خيبة أملها فى النتيجة التى انتهت إليها، وهذا بالضبط هو المقياس الذى يجعلها محصنة من خيبة الأمل. وكما كان تولستوى وتذكيره بالمسيحية الأولى مزعجا للقيصر، فإن التذكير بـروزا لوكسمبرج أو بالذين تشبثوا بمبادئ الاشتراكية الإنسانية مزعج للذين أوصلوا الاشتراكية إلى ما وصلت إليه. إذن فالأمل كمقياس لذاته لا يمكن أن يكون سببا فى خيبة الأمل، وكذلك فإن الالتزام به - أى بالأمل - لا يمكن أن يكون سببا فيه. ولو كان من الممكن القضاء عليه - أى على الأمل - لما أصبح فى نظر أعدائه شيئا غير محتمل (أى أعدائه من اصحاب السلطة الذين جنوا على الاشتراكية الإنسانية و المسئولين عن نقيضها) والأمر هنا شبيه بالعبرى والعبرية فى تاريخ البشرية، فلو كان من الممكن القضاء عليها لما وجد عبرى أبدا^(١).

ليس هناك ما هو أكثر إنسانية من تجاوز ما هو كائن. ومن المعروف منذ القدم أن زهور الأحلام لم تنضج ثمراتها إلا فيما ندر. والأمل - الذى امتحن بتجارب طويلة - يعرف هذا أكثر من غيره، ولهذا لم يبلغ أبدا حد اليقين المطمئن. وهو لا يعرف فقط - بحكم تعريفه - أنه حيث يكون الخطر تظهر النجاة منه، كما يقول هولدرلين، وإنما يعرف أيضا أنه حيث تكون النجاة أو الخلاص يكون الخطر. انه يعلم أن الإفساد يجوس فى العالم مؤديا دور العدم، وان العبث كامن داخل الإمكان الموضوعى والواقعى الذى يطوى النعيم كما

Ibid: S.180-181.

يطوى البلاء. إن صيرورة العالم لم تكتسب تماماً، كما انها لم يقض عليها القضاء التام، والبشر يمكنهم أن يكونوا الحراس على هذا الطريق الذى لم يحسم بعد. ويبقى العالم فى مجموعه هو معمل الخلاص الممكن. ولهذا يمكن القول على لسان هيراقليطس: ان من لا يأمل فى البعيد المستبعد، لا يمكنه أن يعثر عليه. ان الوجود الإنسانى، بالمعنى المتعالى الذى يقوم عليه، هو التجاوز. وهذا القول يتفق مع الكرامة الإنسانية، كما يفتح الأبواب على بحر الإمكانيات الواقعية - الموضوعية، وهو البحر الذى لن تستطيع الوضعية أن تجفف مياهه، ولن يستطيع التأمل المجرد أن يسبح فيه. هكذا يتطلب الأمل فى المستقبل دراسة جادة، لا تنسى المحنة ولا تنسى قبل ذلك الخروج منها. إن للتجاوز أشكالاً عديدة، وفلسفة الأمل المتجاوزة أو المتعالية بطبيعتها هي التي تجمع هذه الأشكال جميعاً وتفكر فيها مهتدية بقول "لوكريتوس" "إننى انسان، وما من شئ إنسانى غريب على" (١)

الحق ان عرض بلوخ لليوتوبيات بصفة عامة، سواء التاريخية منها أو الاجتماعية، إنما جاء بهدف واضح و محدد وهو إلقاء الضوء على الجوانب التي يشرق منها الأمل فى هذه الليوتوبيات، والمواضع التي تستشرف الجديد وتتطلع إلى المستقبل. وبمعنى آخر يمكن القول بأن هدفه هو تحديد ما هو تاريخى منها وما هو غير تاريخى أيضاً، فكانه عرض تمهيدى موجه لما يريد أن يؤكد فى نهاية الأمر، وهو أن كل هذا التفكير ما هو الا خطوة أو - بمعنى أدق - خطوات قطعها البشرية طوال تاريخها لكي تتوج فى النهاية بتاج ماركسى، بما يوحى - إلى حد كبير بإيمانه بأن التطور التاريخى لا بد أن ينتهى إلى الماركسية حتى ولو كانت ماركسية مفتوحة إلى ما لا نهاية على المستقبل كما يفترض - فى حين أن بلوخ نفسه لا يؤمن بالمقولة الماركسية المزعومة عن حتمية التطور التاريخى. والحقيقة أن عدم إيمان بلوخ بهذه المقولة إنما يتسق تماماً مع نسقه الفلسفى وجدله المفتوح الذى يتحدث عن نزوع ممكن أو كامن لم يتقرر بعد، ويستحيل أن يوجد فى هذا النسق المفتوح علة ثابتة تسبب نتيجة محددة، كما تصور بعض المنظرين الماركسيين. لقد زعم هؤلاء أن العلية الاقتصادية هي التي تسبب الحتمية التاريخية، لأن هذه الحتمية تعنى أن النتيجة

موجودة وجودا مسبقا فى العلة ولا بد أن تنتج عنها، وهو الأمر الذى أدى بهم إلى القطع بالاحتمية الاشتراكية كنتيجة ضرورية لما سموه بالاحتمية التاريخية. صحيح انه لا بد من توافر جميع الشروط لإمكان ظهور الجديد فى المستقبل، ولكن هذه الشروط ليست عللا تتسبب فى احداث نتائج ضرورية، لأن توافر الشروط الضرورية " يمكن " أن يسبب النتيجة المتوقعة، ولكن ليس ثمة ضرورة ملازمة لذلك. ان الجديد يمكن أن يظهر، ولكن ليس حتما أن يظهر، والعملية التاريخية يمكن ان تتجح وتؤدى إلى تحقيق الخير، كما يمكن ان تفشل وتنتهى إلى العدم أو الكارثة. وهذا ما يتفق تماما - فى رأينا - مع فلسفة بلوخ. ولكن كيف يستقيم هذا التحليل - الذى يقبله منطق العقل والجدل، ويؤمن به بلوخ نفسه - مع تأكيده فى مواضع عديدة على أن الماركسية هى بالضرورة الحل الذى ينتهى إليه رفع الاغتراب بين الذات والموضوع؟ أليس فى هذا نوع من الاحتمية التاريخية التى لا تبعد كثيرا عما تفترضه الماركسية الرسمية؟ ألا يتناقض هذا مع التوجه العام لهذه الفلسفة المفتوحة على المستقبل اللانهائى غير محدد المعالم؟ ربما يكون هذا التناقض بالإضافة إلى تناقضات أخرى أشرنا إليها فى موضعها من الأمور التى توقعنا فى دائرة الحيرة أمام هذا النسق الفلسفى الضخم الذى مازال فى حاجة إلى دراسات تفصيلية لفك الكثير من غموضه ورموزه.

يضاف إلى ما سبق أن اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات ليست فى حقيقة الأمر سوى يوتوبيا بلوخ نفسه. فمن المعروف أن ماركس يرفض التفكير اليوتوبى من أساسه لأنه بتحقيق المجتمع الشيوعى - الذى زعم أنه خاتمة المطاف التاريخى - ينتفى أى تفكير يوتوبى باعتباره فكرا متحققا بالفعل. فكيف يمكن - بهذا المعنى - أن ينسب للماركسية يوتوبيا لم تتحقق بعد؟ هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يمكن القول انه على الرغم من استعمال بلوخ للعديد من المقولات الماركسية، إلا انه قدم اليوتوبيا العينية بمفردات نسقه الفلسفى الخاص ومقولاته الاساسية، كأنطولوجيا الإمكان وال"ليس - بعد" و"الكل" اليوتوبى ٠٠٠ الخ بحيث يصعب فهم هذه اليوتوبيا العينية بغير تلك المفردات الخاصة ببلوخ نفسه لا بمفردات ماركس والماركسيين التقليديين. كما يمكن الانتهاء إلى حقيقة هامة، وهى أنه على الرغم

من أن بلوخ يعتبر نفسه فيلسوفا ماركسيا وكثيرا ما يستشهد بنصوص ماركس، إلا أنه لم يأخذ من الماركسية سوى منهجها النقدي وأسقط معظم مقولاتها التقليدية و الحرفية المعروفة، بحيث يمكن القول بأنه اتخذ من الماركسية مدخلا لفلسفته الخاصة أو لـ'بلوخيته' - إذا جاز هذا التعبير - أى مدخلا لماركسية جديدة هي فلسفة بلوخ نفسه، ماركسية لها مقولات أخرى مختلفة عن تلك التي أسسها كارل ماركس، بحيث تصبح هذه الأخيرة مجرد حالة خاصة داخل إطارها الأوسع والأشمل. وعلى الرغم من ذلك فإن يوتوبياه ظلت فى نطاق الحلم العاطفى الغامض ، فقد قدم نسقا نظريا هائلا ولكنه لم يقدم تخطيطا مدروسا لمعالم مجتمع مدنى انسانى مثالى يمكن أن يكون هو الوطن للبشر جميعا وتختفى معه كل اخطار الحروب والدمار والتلوث. ويمكن القول ان اليوتوبيا العينية التى مهد لها بدراساته الضخمة لتاريخ الأمل وتجلياته لم تأت بصورة عينية كما كان متوقعا منه.

ملاحظات نقدية ختامية

بعد عرض النسق الفلسفى الأساسى لفلسفة الأمل، يمكن القول ان بلوخ أقام هيكلًا فلسفيا ضخما وضع فيه كل التراث الإنسانى. ومن الطبيعى فى مثل هذه الحالة ان يكون هناك أخطاء وتفصيلات كثيرة يمكن الخلاف حولها. وقد ورد ذكر هذه التفصيلات فى موضعها، ويبقى أن نسلط الضوء على بعض القضايا الأساسية التى أثارها هذا الهيكل الكلى، والتى يمكن توجيه النقد إليها. ويقتضى التقييم النهائى لهذه الفلسفة طرح بعض الأسئلة التى ستترتب عليها الملاحظات الختامية.

١ - الأمل والفكر الماركسى :

قدم بلوخ فلسفته فى الأمل بوصفها فلسفة ماركسية، فهل كان بلوخ ماركسيا حقا؟ وهل اختلفت رؤيته الماركسية عن الماركسية التقليدية أو الحرفية ؟ وماذا يبقى من فلسفته بعد انهيار التطبيق الاشتراكى للفكر الماركسى ؟ على الرغم من أن بلوخ لم يكن عضوا فى الحزب الشيوعى فيما كان يسمى بألمانيا الشرقية، إلا أنه كان يعد نفسه مفكرا ماركسيا، ولكنه تعرض للنقد الشديد من قبل رجال الحزب ومفكره الرسميين، بسبب ما فى فلسفته من آفاق مستقبلية ويوتوبية تدعو إلى تجديد الفكر الماركسى. وقد وجد الماركسيون الرسميون فى هذه الأفكار مخالفة لروح الفلسفة الماركسية، مما دفعهم إلى التشكك فى انتمائه الفكرى واتهامه بأنه يخرب الماركسية من الداخل. والحقيقة أن بلوخ أخذ من الفكر الماركسى فلسفته المادية ومنهجه، وآمن به كعقيدة ثورية، ولكنه تخلى عن روحه وفلسفته المغلقة، فجمع بين الرؤية الماركسية الأساسية للتاريخ والتغير الاجتماعى، ونزعة الخلاص التى تمتد جذورها فى ثقافته وتراثه الحضارى من التراث اليهودى-المسيحى، وقرأ التاريخ من منظور الظلم والاضطهاد وإهدار حقوق الإنسان مما جعل خصومه يعتقدون أن ماركس - وبخاصة ماركس الشاب- قد أصبح مجرد مرحلة انتقال ممهدة لفلسفة الأمل عنده، وكان فلسفته " الأخرى - الدنيوية " فى الخلاص يمكن أن تحل محل الماركسية اللينينية، وكان نظريته فى الخلاص لم تقدم إجابات فلسفية ولا واقعية على مشكلات التطور الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى، واكتفت

بالنظر إليها نظرة خالصة، بل ذهب بعض نقاده إلى القول بأنها قد عاقت حل هذه المشكلات في مرحلة البناء الاشتراكي لأنها - في رأيهم - لم تكن فلسفة علمية بالمعنى الصحيح، ولم تملك النظرية ولا المنهج القادرين على مواجهة المشكلات التاريخية والاجتماعية الواقعية في تلك المرحلة (مرحلة البناء الاشتراكي) بل إن هذه الفلسفة اليوتوبية يمكن - في نظر خصومه - أن تظهر في العالم الرأسمالي في مظهر ثوري و إنساني وإن بقيت مع ذلك عاجزة عن بيان الطريق الواقعي للقضاء على تناقضات الرأسمالية. ولذلك فإن تصور بلوخ اليوتوبى والمثالى للاشتراكية قد أثبت عجزه من الناحيتين النظرية والعملية، كما أن اشتراكيته ونزعه الإنسانية قد وقعا في التجريد والمثالية بحيث اقتلعا الاشتراكية والإنسانية معا من جذورهما الواقعية. وبذلك أصبحت الاشتراكية في فلسفته مجرد فكرة إنسانية عامة أو نزعة أخلاقية أصيلة نحو الحرية والعدالة والكرامة البشرية. وما دام بلوخ قد تجاهل الظروف الاجتماعية والتاريخية الواقعية ولم يكثرث - على حد زعمهم - بالصراعات الطبقيّة ولا بالإنجازات السياسية والعملية الفعلية، فإن اشتراكيته تصبح اشتراكية مجردة بلا مضمون، وإدخال العامل الذاتى فى التاريخ - فى صورة النزوع والأمل المفتوح على الدوام وفى الخلاص - لا بد أن يؤدي إلى نزعة إرادية وفردية.

ويمكن الرد على هذه الإنتقادات بأنه من الطبيعى ان يهاجم الماركسيون الرسميون إدخال بلوخ لعامل الذات فى التاريخ لأن النظرية الماركسية - كفلسفة شمولية - قد رسمت صورة كلية للإنسان والعالم وأهملت التفاصيل الجزئية لهذه الصورة إلى حد أنها أدمجت الفرد فى المجموع الكلى، ففقدت الذوات الفردية هويتها واتحدت بالكل من أجل أهداف كلية. وبناء على ذلك ترفض الماركسية كل من يخالفها الرأى فى هذا الشأن ويتهمه بالرجعية. وعندما أعاد بلوخ للذات الفردية كيائها وكرامتها اتهم بخروجه عن روح الفلسفة الماركسية الحقيقية. ولم يدرك هؤلاء أن النظرية الماركسية ذاتها هى التى ابتعدت عن روح الفلسفة الحقيقية بتجمدها عند أفكار ثابتة وبعدها عن النقد الذاتى الذى هو السمة الأساسية لكل فلسفة حقيقية. إن فشل النظم الاشتراكية والأخطاء التى ارتكبت فى ظلها، لا يعود فقط لأخطاء فى التطبيق، وإنما يعود بالدرجة الأولى إلى وجود خلل فى البنية المعرفية للنظرية الماركسية نفسها. وإن فلسفة بلوخ -

على الرغم من أنها تتضمن عناصر صوفية - تنطوى على عناصر تقديمية وديمقراطية. لقد كان طموحه الأكبر هو تجديد الماركسية وتفسيرها تفسيراً خلافاً وتحريرها من التزمّت وعبادة الأشخاص. وينبغي - كما يقول موريس جودوليه - فهم النظرية الماركسية في المجتمع المدني وممارستها باعتبارها ثقافة نظرية لا تستطيع احتكار الحقيقة. إن الماركسية هي "ساحة فكرية للحوار أكثر من كونها مجموعة من الطروحات المتفق عليها سلفاً" ^(١) لذلك يحمّد بلوخ أنه أراد أن يخرج الماركسية من أيديولوجيتها المغلقة ويفتحها على آفاق مستقبلية أوسع.

وإذا كان خصوم بلوخ يتهمونّه بأنه يحاول تدمير الماركسية وتخریبها من الداخل، فهل كان مسؤولاً عن انهيارها بعد وفاته باثني عشرة عاماً؟ ألم يكن من الممكن أن يتغير المسار التاريخي للمجتمعات الاشتراكية لو كانت قد أخذت في الاعتبار النقد الذي وجهه بلوخ - وغيره من الفلاسفة - لتجديد الفكر الماركسي؟! لقد أعلنت المجتمعات الاشتراكية أنها جاءت لتقضي على مجتمع الطبقات، فهل استطاعت بالفعل أن تقيم مجتمعا خالياً من الطبقات؟ أم أنها أزالت الطبقات الإقطاعية والرأسمالية لتقيم مجتمعا طبقياً من نوع آخر؟! ألم يؤسس الحزب الاشتراكي مجتمعا طبقياً جديداً تربّع رجاله على القمة؟ ألم تخلق هذه المجتمعات فجوة عميقة بين الحزب من جانب والشعب الذي زعمت أنها جاءت لخدمة مصالحه من جانب آخر؟! لقد فسّرك بيديه سبب طبقية النظام الاشتراكي بأن الحركة الشيوعية كانت متوجهة بالضرورة نحو المجتمع المخطط الشامل وهو بطبيعته مجتمع طبقي ٠٠٠ والتخطيط الشامل يبنى نظاماً تراتبياً...أوجد بالضرورة وعلى طول السلسلة التراتبية خطأ فاصلاً بين الحكام والمحكومين ٠٠٠ وترتب على هذا أن أصبح شكل التخطيط نوعاً من أنواع احتكار السلطة في الإنتاج وسيطرة البعض على البعض الآخر ^(٢). وإذا كانت الملكية تحدد السلطة، فإن انتزاع الملكية من أصحابها يعنى بالضرورة انتزاع

(١) جودوليه، موريس: سياق الوهم. من وقائع ندوة عالمية بعنوان: نهاية الماركسية اغتيال أم انتحار؟

باريس، جامعة السوربون من ١٧ مايو إلى ١٩ مايو ١٩٩٠، وقد نشرت مجله القاهرة وقائع الندوة في عددى

١١٩-١٨٨ سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٢ على التوالي. هذا المقال من عدد أكتوبر ص ١٠٤.

(٢) بيديه، حاك: الانحصر والاحمر جنباً إلى جنب. من وقائع الندوة السابقة، عدد ١٨٨ سبتمبر ص ٦٤-٦٥.

حريتهم أيضا وتركيز الملكية و الحرية و السلطة معا فى قبضة الدولة أو الحزب الذى أعطى لنفسه الحق الأبدى فى أن يكون هو الحزب الحاكم الوحيد بلا منازع.

والآن وبعد انهيار المجتمعات الإشتراكية، ماذا يبقى من الماركسية، إذا قدر لها أن تنهض مرة أخرى؟ ربما يكون الأمل الوحيد لبعثها من الرماد هو أن تكتسى ثوبا أكثر إنسانية. وهنا يبقى الجانب الإيجابى من فلسفة بلوخ الذى يجب التأكيد عليه والإشادة به، وهو أن الأفكار المتعلقة بالأمّل تمثل أسمى تطلعات الروح الإنسانى. وسيكشف المستقبل عما إذا كانت فلسفة الأمل هى الوسيلة الصحيحة التى يتم فيها هذا البعث أم أنها ستكون مجرد خيالات عابرة فى عقول من أبدعوها.

٢- الأمل والحقوق الإنسانية :

لقد جاءت الماركسية من أجل القضاء على كل الظروف التى تجعل الإنسان مستعبدا ومهجورا ومحتقرا، فهل أزلت بالفعل أسباب قهره ؟ وهل رفعت الظلم الواقع عليه ؟ وهل أمكنها تحقيق العدل الاجتماعى بين أبناء مجتمعاتها ؟ وهل كفلت لهم قدرا من الحرية بما يحفظ لهم كرامتهم الإنسانية ؟ ربما لا تكون هناك حاجة الآن للإجابة على هذه الأسئلة، فالانهيار الأخير للنظم الإشتراكية قدم الإجابة بشكل عملى. وليست هذه الأطروحة مجالا لبحث أسباب انهيار التطبيق العملى للفكر الإشتراكى، فقد سارع المفكرون والمحللون السياسيون - فور الانهيار العظيم - إلى شرح أسبابه ونتائجه وهى كثيرة ومعقدة وبعضها يتعلق بأسباب خارجية وأخرى داخلية. ولكن المهم فى هذا الموضع هو اكتشاف بلوخ المبكر - وفى ذروة التطبيق الإشتراكى للفكر الماركسى - لأهم أسباب الإخفاق الا وهو إغفال الحقوق الإنسانية. ولم يكن هذا الإغفال أحد أخطاء التطبيق - وهى عديدة - ولكنه كان أحد عيوب النظرية الماركسية ذاتها، إذ أعلن ماركس "أن الحق ليس هو هدفنا بل الثورة"، وكذلك دعا انجلز الطبقة العاملة إلى التخلص من المعنى الزائف للعدل والإنسانية والبحث عن حل لمشاكلها فى الصراع الطبقي للبروليتاريا. وهذا الصراع لا يقوم على أساس من القانون باعتبار هذا

الأخير - فى رأى انجلز - أيديولوجية برجوازية، وان الهدف الأقصى للنزعة الاشتراكية ليس بناء مجتمع عادل ولكن بناء مجتمع بلا طبقات.

أدرك بلوخ هذا الخلل الأساسى فى الماركسية وسلط عليه الضوء. وفى ذروة الطغيان الستالينى رفع راية الحق وبين أن إنهاء استغلال الإنسان لإنسان آخر لا يمكن أن يتحقق فى مجتمع تهان فيه الكرامة البشرية، وأن السعادة لا يمكن لها أن تزدهر إلا فى مناخ الحرية، كما لا يمكن أن يأتى العدل من فوق كقدر، ولكن لابد أن يأتى العدل من اسفل، وبدونه لن تقوم للحقوق الإنسانية قائمة، فلا ديمقراطية بدون اشتراكية، ولا اشتراكية بدون ديمقراطية. أما الماركسية فقد سمحت بقيام مجتمعات اشتراكية بدون ديمقراطية. والواقع إن موقف بلوخ - كما يقول Ljubomir Tadie يستحق التقدير، وفى ذروة الأزمة أكد على ضرورة إحياء التراث الثورى، كما شدد على أن التفكير بشكل فلسفى فى قضية الحقوق الإنسانية يعنى أن نبحث عن الحقيقة والحرية والمعنى، فالحرية بالنسبة له هى أساس الحق. وفى حوار له مع " فرتس فليمار" أشار بلوخ إلى أن مقولة الديكتاتورية لم تحل بالقدر الكافى فى النظرية الماركسية، ونتيجة لهذا سمحت بإمكانية ممارسة الظلم من مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا^(١). وعلى المجتمعات الاشتراكية أن لا تكتفى بالقضاء على الإستغلال الرأسمالى وطغيان المصنع، بل عليها أيضا الا تقيم مصنعا للطغيان. فتصور بلوخ للاستغلال كان أعمق من التصور الماركسى له، إذ لم يحصره فى الإنتاج الرأسمالى فقط كشكل من أشكال السيطرة القديمة والجديدة، بل نظر إليه كأحد أشكال إهانة الإنسان والخط من كرامته.

٣ - الأمل واللاهوت :

من الاشكالات الهامة التى تثيرها فلسفة بلوخ للأمل اتهامها بالغائية الدينية، وبأنها ليست الا محاولة للتوفيق بين الماركسية والدين. فهل يمكن القول بأن الأمل - بعد رحلته الطويلة عبر التراث البشرى - انتهى فى اللاهوت ؟ وهل اهتمامه بالتراث الدينى لكل ديانات العالم واستخدامه الدائم للغة الكتاب

(١) Tadie', Ljubomir: The Marxist Critique of Right in the Philosophy of Ernst Bloch. praxis International . VI.1982.p.427.

المقدس واستعارته للكثير من آياته انتهت إلى غلبة الفكر الدينى على فلسفته ؟ الحقيقة أن هذه المشكلة تبلورت فى المساحة الواسعة التى أفسحها بلوخ لأهمية التراث الثقافى بالنسبة لتاريخ الفلسفة. وقد فهم التراث بالمعنى الواسع الذى يشمل كل ميادين الفكر والفلسفة والأدب والفن والعلم والدين، وقدم نسقه الفلسفى فى إطار تقييم الإنجازات الثقافية للماضى وإمكان استخدامها فى بناء الوعى الاجتماعى للجماهير. وجاء طرح بلوخ لمثل هذه القضايا من منطلق خوفه على المستقبل الذى يعد من أهم أبعاد فلسفته، خوفه من أن تلقى الماركسية بكل الميراث الثقافى بعيدا وتشكك فى قيمته العقلية، وخوفه أيضا من خطر التعرض للوقوع فى هاوية الفراغ الثقافى إذا بدأت البروليتاريا - التى كان من المفترض أن تنتصر فى نهاية الأمر - من فجوة فلسفية ومعرفية فأراد أن يربطها بالتراث الإنسانى. وقد اعتبر الماركسيون الرسميون - مثل مانفريد بور^(١) - أن هذه نظرة تشاؤمية للطبقات الإبداعية الخلاقة للطبقة العاملة، وأنه ليس هناك تراث ثقافى يصلح لكل الأزمان، وأن ما هو صالح ومفيد من التراث مرتبط بفترة تاريخية محددة لأن مضمون التراث الثقافى يتغير بتطور النظام الاجتماعى^(٢). وواقع الأمر أن وجهة النظر هذه مردود عليها، فعلى الرغم من أن كل ثقافة مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر بظروف عصرها، إلا أن الثقافات والحضارات الأصيلة والعريقة التى تركت بصماتها على التاريخ تتضمن جزءا يعلو على الزمان والمكان، كما تتضمن إمكانات قابلة للتطور. وإذا لم يكن هذا صحيحا فكيف نفسر أن إعمالا لأفلاطون وأرسطو - فى مجال الفلسفة - مازالت قيد البحث والدراسة فى العصر الحاضر. وكيف أن إعمالا لشكسبير وجوته وغيرهما - فى مجال الأدب - مازال يعاد تشكيلها، ولو لم تكن لهذه الاعمال قيمة ثقافية وعقلية لما أمكن تناولها بالدراسة والبحث على مدى عصور

(١) Manfred Buhr : مدير المعهد المركزى للفلسفة فى الاكاديمية الألمانية فى برلين (الشرقية سابقا) نشر

هذا المقال فى المجلة الألمانية للفلسفة وهى المجلة التى اشرف بلوخ نفسه على تحريرها من قبل. وقد طهر هذا

المقال فى نفس الوقت مع ظهور مبدأ الأمل ونشر فى العدد الرابع عام ١٩٨٥. وقد ترجم روبرت شرايتر

- الأستاذ بجامعة Nijmegen فى الاراضى الواطئة - هذا المقال الى اللغة الانجليزية ونشره فى مجلة "

الفلسفة اليوم " عام ١٩٧٠

(2) Buhr, Manfred : A critique of Ernst Bloch's philosophy of hope presented by Robert Schreier in : Philosophy Today, 1970. Vol.14 p.262.

طويلة، ولو لم يكن فى هذه الأعمال بذور أمل لما أمكن أن يلتقطها الباحثون والمبدعون ليكتشفوا ما فيها من إمكانات ويطوروه فى أشكال وصيغ متجددة.

كان من الطبيعى أن يكون الدين هو أحد جوانب التراث الثقافى الذى يتعين على الماركسية-فى رأى بلوخ - أن تأخذه بعين الاعتبار. والواقع أن هذه نتيجة حتمية لفلسفته -إذا أراد أن يكون صادقا مع نفسه وما يؤكد من عدم إهمال التراث الثقافى بمعناه الشامل - وجدير بالذكر أن اعتراضات بلوخ على الإهمال الماركسى للدين قد ظهرت فى العديد من كتبه، ولكنها اتخذت شكلا صريحا ومباشرا فى كتاباته المبكرة مثل "روح اليوتوبيا و"توماس مونتر" فى حين اتخذت شكلا مقنعا فى "مبدأ الأمل" الذى حاول فيه بلوخ أن يطابق بين الأمل والماركسية، على نحو ما تحولت "مملكة الخلاص" فى الكتابات الأولى إلى "مملكة الحرية" فى مبدأ الأمل. كتب بلوخ فى روح اليوتوبيا قائلا : "هناك مشاكل أبدية للاشتياق (. . .) مشاكل تتجاوز التاريخ وتلهب روح الإنسان وتخلق وعيه الدينى (. . .) حتى يوم الحساب الأخير، حتى الحصاد المروع لسفر الرؤيا". وكتب أيضا ما يفيد بأن هذا الاشتياق هو القوة الدافعة للتغيير، وأن الاشتياق للخلاص هو القوة الدافعة للتطور التاريخى : "الاشتياق، الحلم ، الحنين إلى المملكة المتعالية التى تقدم أساسا لجدل قوى الإنتاج، والصراع الطبقي ومقولات أخرى للصيرورة التاريخية".

وفى كتابه عن "توماس مونتر" لاهوتى الثورة "أخذ بلوخ العنصر الدينى بشكل أكثر جدية - كما ظهر واضحا من عنوان الكتاب الذى يربط بين اللاهوت والثورة - وأثبت أن هناك علاقة بين الظاهرة الاجتماعية التاريخية والظاهرة الدينية، وأن الوعى الثورى فى الحركات الدينية ينمو فى تاريخية عينية ويساعد فى خلق وعى تاريخى. والنقطة الأساسية فى دراسته التحليلية التاريخية لحياة مونتر هى الارتباط الإيجابى بين اللاهوت والتحول الاجتماعى، فعلى الرغم من ارتباط مونتر عقليا وروحيا بالتصوف إلا أنه لم يهرب إلى عالم صوفى روحانى، بل اهتم بتغيير العالم الواقعى، لأن التحول الداخلى يأتى أولا ثم يتجه إلى الخارج، إلى الواقع الاجتماعى المحيط به. وعلى الرغم كذلك من أهمية العامل الإقتصادى والسياسى فى عمليات التغيير

الإجتماعى، إلا أن هناك شيئا ما أكثر من مجرد نظرية اقتصادية لتفسير الثورة والحركات التى تطالب بالتغير الإجتماعى. والمطلوب هو فهم وتحليل الخيال الدينى، ومعرفة أن الأحلام والدوافع والخيال لم تكن أبدا مجرد أيديولوجيات فارغة لأن أحلام اليقظة نشأت من الروح.

فى "مبدأ الأمل" يتجاوز بلوخ الرؤية الماركسية التى تؤكد دور العامل الإقتصادى والإجتماعى فى تشكيل الإنسان والتاريخ، ويضيف إليها دور التاريخ الثقافى والتراث العلقى أو "البناء الفوقى" الذى يراه ماركس مجرد انعكاس للبناء التحتى. وهذا التراث العلقى يتضمن الدين الذى حث ماركس البروليتاريا على التخلص منه. لقد النف بلوخ حول صورة المستقبل التى رسمها ماركس وألقى بالعامل الإقتصادى فى ميتافيزيقا أوسع، وأضاف للماركسية أبعادا انثروبولوجية متعددة الجوانب تساهم فى تشكيل المستقبل. وهذه الصورة اليوتوبية المستقبلية التى رسمها بلوخ دفعت خصومه إلى اتهام فلسفة الأمل بأنها ليست ماركسية بأية حال. ذلك لأن الفلسفة الماركسية الرسمية - كما يقول مانفريد بور - يجب أن تبدأ فيما وراء كل دين، ولأنها تطورت من صراعها مع الدين وانقطاع الجسور بينهما، كما أن كل من يريد بناء عالم أفضل لابد أن يحو كل تفكير دينى، بل ويحيل الدين إلى متحف التاريخ. والخلاصة أن المنبع الدينى لفلسفة الأمل يجعلها متناقضة مع الماركسية ومتطابقة مع الفلسفة البرجوازية المعاصرة. والقول بأن هناك أسراراً فى العالم، والإصرار على الحاجة المستمرة للدين فى المجتمع الخالى من الطبقات، وطرح أسئلة عن الوجود وعن معنى الموت، وارتباط كل هذه المشكلات بظاهرة الاغتراب، وارتباط كل شئ بالأمل، كل هذا جعل بلوخ قريبا من فلسفات الوجود. ^(١)

لاشك أن هذا النقد محاولة لوضع الفكر الفلسفى فى قالب محدد، وتصنيفه وفق إطار ضيق الأفق كأن يكون الفيلسوف وجوديا أو ماركسيا أو مثاليا . . . الخ، فى حين أن الفكر الفلسفى الذى يعبر عن أبعاد التجربة الإنسانية لايمكن تقطيع أوصاله أو قولبته على هذا النحو، وليس هناك ما يمنع أن يجمع الفيلسوف فى فكره أبعادا مختلفة ومتنوعة من الفلسفات الأخرى. وليس هذا

دفاعا عن بلوخ بوجه خاص، ولكنه دفاع عن أى فكر حر بوجه عام. هذا من جانب، ومن جانب آخر يفرض هذا السؤال نفسه فى هذا المجال: هل هناك ضرورة لإلغاء الدين من أجل قيام مجتمع اشتراكى؟ وهل استطاعت الماركسية - بالفعل - أن تمحو الدين من ذاكرة الشعوب التى سيطرت عليها فيما كان يسمى بالمجتمعات الاشتراكية؟ إن الانهيار الهائل والسريع لهذه المجتمعات، وما أعقبه من ظهور النزعات الدينية والقومية يشهد على زيف هذا الإدعاء. وما فعلته الماركسية ما هو إلا محاولة للاستعاضة عن الدين السماوى بآخر دنيوى، وتحويل عبادة الإنسان لله إلى عبادة الإنسان للإنسان، وخلق فئة معصومة من الخطأ وضعت نفسها فى مصاف الأنبياء، ومحاولة استبدال الاستشهاد بنصوص من ماركس وانجلز ولينين بآيات الكتب المقدسة. ربما نتفق مع الرأى القائل بضرورة فصل الدين عن الدولة، ولكن ليس هناك ضرورة على الإطلاق لفصل الإنسان عن دينه ومشاعره الروحية من أجل قيام مجتمع اشتراكى عادل. وإذا كانت الديانات السماوية، وغير السماوية، قد دعت إلى التسامح، فإن الديانة الماركسية - إذا صح هذا التعبير - لم تعرف التسامح، بل قهرت كل من لا يعتقدونها أو يخالفها الرأى، مما جعل النظم الاشتراكية تتحول إلى نظم استبدادية. والحقيقة أن نظرة بلوخ للتراث الدينى كانت أوسع أفقا وأكثر عمقا من الماركسية، التى أحالت الدين إلى متحف التاريخ وتجاهلت أن التراث الدينى كان أساسا للإبداعات الفنية والأدبية والعلمية. وإذا كان بلوخ يرفض الدين بمعناه الماورائى فهو ينظر إلى الجانب الثورى منه، وإلى منظور الأمل فى كل ديانات العالم. ومحاولة تثوير الدين هى من الأمور المشروعة، فالدين بطبيعته ينطوى على جانب ثورى ضد أوضاع فاسدة، وجاء ليبشر بأمل جديد لنصرة الفقراء والضعفاء والمضطهدين فى الأرض.

وعلى الرغم من كل ما سبق فإن فلسفة بلوخ ستبقى ناقصة ومجتزأة إذا لم نضعها فى أفق ماركس والماركسية والصراع الطبقي والحركة الاشتراكية العالمية. ولا يستقيم البحث فى هذه الفلسفة بغير وضعها فى هذا السياق "الإيديولوجى" الذى حاول الكثيرون من النقاد أن يخفوا منه، أو يقللوا من شأنه، أو يبينوا بعده عن الماركسية الأصيلة واختلاطه بعناصر غريبة عليها من مثالية وصوفية ودينية ووجودية... الخ. وقد كانت الماركسية هى الخلفية

الإيديولوجية لمبدأ الأمل، بحيث كانت هذه الخلفية بمثابة الرصيد المدخر والإعداد الضروري للجبهة التي يدور فيها الصراع من أجل إبراز "الجديد"، ويتم فيها قلب الأوضاع بغية تحقيق "الحلم" أو "الأمل" اليوتوبى فى مجتمع الحرية والعدالة. وجملة القول أن "مبدأ الأمل" لا ينتهى بالإطلال على عالم أخرى مثل مملكة الرب التي ينتظر المؤمنون المسيحيون أن تصبح يوماً من الأيام حقيقة على الأرض، وإنما يختتم الكتاب بتأكيد الجانب الإنساني الخالص من الماركسية الذى سيقضى على اغتراب الإنسان والمحاولات التاريخية المتكررة لتجزيده من إنسانيته، وكذلك بتأكيد أن هذه الإنسانية الماركسية لم تستنفد بعد ولم تتحقق كتجربة حياة معيشة. وتقف الحرية - هذه الكلمة التي طالما أسئ فهمها واستعمالها - عند نهاية الطريق باعتبارها الهدف الذي يتوجه إليه الأمل وهي - أى الحرية - ليست هدفاً يتحقق فى لا مكان (وهى الترجمة الحرفية لكلمة يوتوبيا) وإنما يتحقق خطوة خطوة : بالتححرر من الحاجة والخوف، بحرية تفتيح الطاقات والإمكانات لدى الفرد والجماعة، وحرية التضامن مع جميع البشر. فالحرية ليست حلمًا بعيداً فى الضباب، وإنما هى قابلة للتحقق فى الواقع، وإن كان ذلك بطريقة تدريجية. أن الحرية "إمكان واقعى" كما يؤكد بلوخ بصفة مستمرة ، وعلينا نحن أن لا نضيع فرصتها.

٤ - الأمل كمقولة معرفية :

أثارت مقولة الأمل مشكلات عديدة، من أهمها الإعتراض على إمكان إقامة نسق فلسفى على أساس مقولة غير عقلية. لقد ارتبطت الكلمة لفترة طويلة بمعنى عاطفى يقصد به التمنى أو الرجاء. فهل نجح بلوخ فى أن يتجاوز المعنى الوجدانى الذى يوحى به مفهوم الكلمة إلى معنى فلسفى أكثر شمولاً؟ وبمعنى آخر : هل أصابه التوفيق فى تحليله للوعى الذاتى والموضوعى بالأمل؟ وهل استطاع بتحليله الانثروبولوجى والانطولوجى لحلم اليقظة وال"ليس-بعد" أن يؤسس الأمل كمقولة معرفية تتضمن مضمونا معرفيا حقيقيا بالمستقبل وتستشرف ما لم يأت بعد فى الحاضر؟ إن هذه الأسئلة تعبر عن أحد الإشكالات العديدة التي تثيرها فلسفة الأمل. وقد أقام بلوخ-كفيلسوف ماركسى- نسقه الفلسفى على بعض القضايا المنهجية الأساسية للماركسية وأهمها أن مهمة

الفلاسفة ليست تفسير العالم، بل تغييره ، وأنه" فى المجتمع البرجوازي يتحكم الماضى فى الحاضر، وفى المجتمع الشيوعى يتحكم الحاضر فى الماضى". أخذ بلوخ هاتين القضيتين وأضاف إليهما قضية أخرى "والحاضر يحكم الماضى بانفتاحه على المستقبل"، ولم يكتف بربط مبدئه المعرفى الأساسى بما تم فى الماضى فقط، بل بشكل أساسى بما سوف يأتى فى المستقبل. بيد أن السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو : هل هناك جانب معرفى حقيقى لمقولة الأمل، أم أن فلسفة الأمل تحمل الأمور أكثر مما تحتل، وتفتح على المستقبل انفتاحا غير مسئول من الناحية المعرفية ؟ بعبارة أخرى، هل يمكن الكلام بشكل جاد عن الجانب المعرفى للأمل ؟

لقد سبق التعريف بالبنية الانثروبولوجية والانطولوجية للأمل فى التوقع والـ " ليس - بعد" كما سبق شرح اتجاه المادة والوعى كليهما نحو المستقبل. ولكن هذا الاتجاه للمستقبل يمكن فى رأى هارولد، هـ ، أوليفر ^(١) أن يعقد الأساس الذى بنى عليه بلوخ فكره. فلو سلمنا معه بأن الجوع هو الفرع الأول من الفراغ، وأن الحياة تتجه دائما ناحية الإشباع، فإنه لا يقف عند هذا الحد وإنما يصر على طريقته اليوتوبية على أن أى إشباع لا يتحقق تحققا كاملا شاملا، أى على أن كل إشباع بطبيعته ناقص، ومن ثم لا تكمن عظمة الحياة فى أنها إشباع كامل، بل فى أنها تتجه على الدوام إلى الإمام حيث إمكانية الجديد المتجدد باستمرار، هذا الجديد الذى يتجه بدوره إلى أقصى وأشمل جديد ممكن . ^(٢) ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه من الطبيعى أن يختار بلوخ التعالى المتجه إلى الامام، خاصة إذا كان ينكر التعالى الرأسى والماورائى ويحاول أن يقيم فلسفته على أساس دنيوى وواقعى مادى. ومع هذا يظل السؤال قائما: هل هناك معنى للحديث عن معرفة بواقع لم يتحقق بعد ؟ يتفق أوليفر مع بلوخ - أو غيره ممن يستخدمون مقولة الأمل - على وجود عنصر مستقبلى أو توقعى فى فعل المعرفة، ولكن الإعراف بهذا لا يتضمن - فى رأيه - أن لغة الخطاب

(١) Harold.H.Oliver استاذ بجامعة بوسطن .

Oliver, H.Harold: Hope and knoweldge, The Epistemic Status of Religious Language.In : Cultural Hermeneutics 2 .Dordrech-Holland, D.Reidel publishing Company, 1974.p.80. (٢)

المستقبلي تقدم لنا أى معرفة حقيقية بالمستقبل، مهما نظرنا إلى الوجود والتاريخ من جهة الغاية النهائية التى يتجهان إليها والتى يسميها بلوخ بأوصاف مختلفة مثل الجديد والأقصى . . . الخ^(١) والرد على هذا الاعتراض بأن المعرفة بالمستقبل هى بالضرورة معرفة غامضة أو لا ترقى إلى حد وصفها بأنها معرفة يمكن أن نوجزه فيما يلى :

أولاً: أن هذه المعرفة المستقبلية هى عند بلوخ معرفة جدلية قابلة للنمو والتطور باستمرار **ثانياً :** أن حديثه عن الجديد والممكن - إلى آخر ما تم عرضه فى مقولة الإمكان وال"ليس - بعد" - لا يتضمن أن أى جديد أو أى ممكن يحمل بذور التحقق، وإنما يحملها الجديد الذى يتم الوعى به ودراسته دراسة علمية فى سياق الشروط الذاتية والموضوعية المحيطة به، بحيث يبقى على الإرادة الإنسانية أن تحقق هذا الجديد الممكن فى الواقع العينى. ومعنى هذا كله أن المعرفة المستقبلية ليست غامضة كما يتصور بعض نقاد بلوخ ، وإنما تقوم دائماً على أساس جدلى وعلى وعى دقيق واردة ثورية حتى تتحول إلى معرفة واقعية عينية .

وتتضمن مقولة الأمل فى رأى بعض النقاد التحليليين بعض الأسئلة التى تدور حول منطقية هذه المقولة ومدى صدقها أو دلالتها الحقيقية من الناحية المعرفية. فقد تبدو هذه الناحية المنطقية غير أساسية أو غير مهمة بالنسبة للفلاسفة الذين يهتمون بتغيير العالم . ولكن هل يمكن - فى نظر النقاد التحليليين - أن يحميمهم هذا من النقد اللغوى والمنطقى لعباراتهم المتوهجة عن الأمل ؟ وهل يمكن القول بأن عبارات الأمل التى تنطوى على توقع معين عن المستقبل، هى عبارات صادقة أو كاذبة، أم هى - كما يقول بعض الوضعيين المناطق - شبيهة بعبارات الميتافيزيقا التى لا هى صادقة ولا كاذبة بل فارغة من المعنى؟ سنورد هنا مثلاً لهذا النقد التحليلى المنطقى ورد فى المقال السابق الذكر لها رولد أوليفر، فهو يقول فيه ان هناك ثلاث نظريات عن الوضع الأنطولوجى للمستقبل وكل منها تقدم إجابة مختلفة عن الأسئلة التالية : هل المستقبل واقعى تماماً ومحدد أم لا ؟ هل التنبؤ بالمستقبل أو الإخبار عنه صادق

Ibid: p.81.

(١)

أم كاذب أم خال من المعنى ؟ هل العبارات التى تشير إلى أشياء أو أحداث فى المستقبل لها مدلولات تدل عليها أم أنها تفشل فى ذلك لأن هذه المدلولات الجزئية لا وجود لها ؟ ويستطرد الناقد التحليلى قائلاً أنه إذا صحت النظرية التى تقول أن مقولة المستقبل مقولة "فارغة" لأن المستقبل غير واقعى، فإن العبارات التى تتحدث عن أحداث مستقبلية معينة لا تكون من الناحية المنطقية صادقة ولا كاذبة، لأن هذه العبارات لا يكون لها معنى إلا إذا تحققت الأحداث المستقبلية التى تتحدث عنها تحققا واقعيا أو لم تتحقق على الإطلاق فى الواقع، بحيث يمكن الحكم عليها فى الحالتين بالصدق أو بالكذب. أما العبارة التى تقول أن المستقبل غير واقعى إلى حد ما فهى تقرر أن المستقبل لا يكون واقعيا إلا إذا تحدد تحددنا عليها (أو سببها) بالحاضر أو بالماضى، ومعنى هذا أن جوانب المستقبل التى ليس لها علل محددة هى جوانب غير موجودة أو غير واقعية، أما النظرية الثالثة عن المستقبل الكامل فتذهب إلى أن المستقبل بأكمله واقعى أو عيى، وبيان هذا أن كل عبارة ذات معنى عما سوف يحدث فى المستقبل هى إما صادقة وإما كاذبة، بحيث يمكن الإحالة إلى مدلولاتها الجزئية فى المستقبل^(١).

الواقع أن وضع المشكلة فى هذا الإطار الذى تحدده الفلسفة التحليلية المنطقية شئ بعيد عن بلوخ ، كما أنه سيكون من وجهة نظره وضعاً مملاً وعقيماً. وربما يكون فلاسفة التحليل المنطقى محقين فى مطالبتهم بالتحليل المنطقى للعبارات والقضايا المهمة التى ترد عند فلاسفة الأمل ومنهم بلوخ، وذلك مثل الوضع المعرفى للأمل وطبيعة المستقبل والمشكلات المنطقية المتعلقة بالاحتمال والإمكان والوضع الأنطولوجى للمستقبل الذى لا نستطيع فى رأيهم الحكم عليه لأنه لم يتم بعد. ولكن السؤال هو : هل هذا التحليل المنطقى هو الإطار الملائم لتوضيح أمثال هذه القضايا، أم أن مناقشتها تحتاج بالضرورة إلى وضعها فى سياق ميتافيزيقى وسياسى وفلسفى أوسع ؟ الحق أن إثارة مثل هذه القضايا - أى وضع مقولات المستقبل فى إطار تحليل منطقى - لا يأتى عن اقتناع برأى أصحابها أو بمنهجهم، بقدر ما يعبر عن أهمية هذه المقولات واحتياجها إلى دراسة معرفية دقيقة. ولا نستطيع أن نقطع بأن إحدى النظريات

Ibid: p.81-83.

السابقة عن المستقبل هي النظرية الصادقة، ولكن مجرد الحديث عن المستقبل يشير إلى تنامي التجربة البشرية، كما أن الإصرار على الأمل في المستقبل واللغة الغنية التي يتم بها الحديث عما لم يأت بعد يؤكدان أن صور المستقبل وخيالاته تتطوى على رموز شديدة القوة والأهمية في التجربة الإنسانية سواء في الماضي أو في الحاضر. وإذا كان كل حديث عن المستقبل ينطوى على قدر من الرمزية، كما أن عبارات الأمل لا يمكن أن تؤخذ حرفياً على أنها معرفة بالمستقبل، فلا يمكن في الوقت نفسه الاكتفاء بدلالاتها الرمزية، ولا يمكن أيضاً غض الطرف عنها بحجة أنها مجرد خيالات أو تخيلات. والاحتجاج بأن عبارات المستقبل لم تصدق بعد يؤجل السؤال عن صدقها ويجعلها تعبيرات هشة عن الانجذاب الجديد والاندفاع إلى التغيير. كما أنها تعرض فلسفة سياسية مثل فلسفة بلوخ لأن تؤخذ مأخذاً غير نقدي ولاجاد باعتبار أن صدقها لن يتحقق إلا في المستقبل. وخلاصة القول أن السؤال عن صدق هذه العبارات أمر مشروع ولا يصح أن يؤجل، كما ينبغي عدم إعفائها من الفحص النقدي حتى لا تظل رموزها رموزاً غامضة ولا يساء فهمها أو تأويلها بأنها مضللة.

إن إشارة مثل هذه المشكلات المنطقية والتحليلية عن قيمة الصدق في عبارات الأمل وال "ليس - بعد" ليس إلا من قبيل الحرص على ألا تتهم فلسفة بلوخ بأنها مجرد فلسفة رمزية غامضة، وأن مشروعيتها تقوم فقط على حقيقة أن بعد الأمل يمثل بعداً هاماً من أبعاد التجربة الإنسانية في الحاضر والماضي على السواء، مما يشكك في قيمتها المعرفية والمنطقية إلى حد اتهامها بالغموض والتضليل. ولعل التحليل السابق لطبقات مقولة الإمكان يؤكد أن بلوخ نفسه لم يغفل تماماً البعد المعرفي لمقولتي الإمكان وال "ليس - بعد" اللذين يمثلان العصب الأساسي لمقولة الأمل. وإذا كان بلوخ قد تناول هذا التحليل المعرفي في سياق فلسفته السياسية والمادية الجدلية، فيمكن القول بأن هذا الجانب المعرفي والمنطقي يحتاج إلى مزيد من الفحص والتحليل، سواء من وجهة النظر الابستمولوجية الخالصة أو من وجهة النظر التحليلية المنطقية. وعلى أية حال فإن تجربة الأمل ليست مجرد وضع أو جمع أفكار عن المستقبل، وإن كانت صيغتها ستتضمن بالضرورة رموزاً مستقبلية، إذ يمكن القول بأن الأمل في النهاية هو أسلوب في الحياة، وأن الأمل الأصيل هو الذي يؤدي بنا إلى

مواجهة الحياة مواجهة مسئولة بحيث يكون الوجود البشرى هو "الوجود فى الأمل"

٥- الأمل والمستقبل :

تتسم فلسفة بلوخ بأنها فلسفة مستقبلية تنظر إلى الزمان و التاريخ من منظور توجههما نحو المستقبل. فما هى أهمية هذه الفلسفة المستقبلية؟ وماذا يعنى المستقبل - هذا البعد الهام من أبعاد الزمان - للفكر الفلسفى بصفة عامة ؟ وما أهميته فى فلسفة بلوخ بصفة خاصة ؟ الحقيقة أنه لا يمكن لأى مشغل بالفكر فى عصرنا أن يغفل أهمية المستقبل بالنسبة للفلسفة عامة. فقد أصبح - أى المستقبل - يمثل مشكلة فلسفية، بل ومن أهم المشكلات التى تشغل الفلسفة فى الوقت الراهن، كما أصبح هو التحدى الحقيقى الذى يواجهها. أما عن أهمية المستقبل فى فلسفة بلوخ، فقد انعكس فى عدم طرحها أفكارا نهائية وعدم تقديمها نسقا مغلقا ، بل ان تمسكها بعدد المستقبل جعل منها فلسفة حية ومفتوحة وقابلة لكل من يأتى من بعده- أى بعد بلوخ- لان يضيف إليها ويستكملها ويجدها.

ومن هذا المنظور المستقبلى نظر بلوخ إلى الماركسية التى لا يمكن فى نظره أن تنحصر مهمتها فى بناء مجتمع اشتراكى قائم على اقتصاد موجه فقط، بل يجب أن تعكس أفق المستقبل الذى هو موضوع الفلسفة، ولا بد للفلسفة أن تقفز إلى ما وراء الحاضر الإشتراكى وان تتجه للهدف البعيد، الهدف الذى لا يتحدد ويصفه بلوخ بأوصاف عديدة كالجديد والخير الأسمى والكل اليوتوبى والوطن . . . الخ. إن مقولة ال 'ليس - بعد' تنطبق على الماركسية أيضا باعتبارها فلسفة لم تكتمل بعد، وبهذا يكون بلوخ صادقا مع نفسه الفكرى المفتوح، وتمسكه بالماركسية حتى اللحظة الأخيرة من حياته لم يجعله يقصر فلسفته على الاشتراكية القائمة أو يحصرها فيها، بل طالب دائما بتجاوزها وفتح أبواب أوسع على آفاق المستقبل. ولكن الماركسية الرسمية نظرت إلى المستقبل المفتوح عند بلوخ على أنه موضوع للتأمل، وأن فلسفته برمتها ما هى إلا مثالية صوفية تأملية. وقد عبر بور عن ذلك بقوله : "إن المستقبل ليس موضوعا للتأمل وإنما هو مشروع تاريخى عيى، وقد أصبح المستقبل واقعا وحاضرا (. .) ومنذ ماركس نظريا ولينين وثورة أكتوبر عمليا لم يعد الإنسان والعالم

فى صراع مع بعضهما البعض، بل دخلا ملكة الحرية. إن مهمة الفلسفة فى المقام الأول هو الدفاع عن الإنجازات الاشتراكية بكل الوسائل، وإن البعد الإشتراكي فى الماركسية لا يتوافق مع المبدأ التاريخى للأمل الذى لم يحدد عينيا، والذى ما زال فى طى الأفق (..) ويؤمن بلوخ بأن الماركسية - بلغة كانت - نقد للعقل الخالص ويجب أن تتم بنقد للعقل العملى ^(١) ولكن بور يؤكد أن نقد العقل العملى هذا لا داعى له أبدا لأنه فى الواقع هو التطبيق العملى للاشتراكية.

وفى مقالة أخرى اتهم ما نغريد بور بلوخ بأنه يحاول إيجاد مكان للماركسية فى تفكيره الخاص وإدماجها - أى الماركسية - فيه باعتبارها جزءا منه، بدلا من أن يجعل فكره الخاص جزءا من الفكر الماركسى كما ينبغى لإنسان يصف نفسه بأنه ماركسى. وقد اتهمه كذلك بأنه رفض الدخول فى الحزب الإشتراكي لأنه تصور أن هذا يعنى الخضوع للحزب والتخلى عن "روح اليوتوبيا" التى لا تتقيد بحدود ثابتة ولا تنحصر فى إطار محدد. ويورد بور نصا من روح اليوتوبيا يشرح فيه بلوخ سبب ضعف اهتمام الماركسية بالعقل العملى : "أن التأكيد الشديد على العوامل الإقتصادية وإهمال الجوانب المتعالية هما اللذان جعلتا الماركسية نقدا للعقل الخالص الذى ما زال يبحث عن نقد ملائم للعقل العملى، لقد أبرزت الماركسية الجانب الإقتصادى لكنها تركته مجردا من الروح". ويدعم بلوخ هذا المطلب الأساسى لنقد العقل العملى الذى تفتقر إليه الماركسية "من خلال تأكيد العلاقة بين الخارج والباطن. فالماركسية والدين - اللذان يتفقان فى إرادة السيطرة - ينطويان على تيارات سلفية مشابهة هى الروح والمخلص، حيث نجد أن الإنتباه إلى الكل الشامل هو الدافع إلى العمل والمعرفة، كما أنهما يكونان الشروط القبلية لكل سياسة أو ثقافة". ويتهم بور بلوخ بأنه عجز فى ذروة تفكيره عن كسر مرآة المجتمع البرجوازي فلم يستطع أن يرى أن نقد العقل العملى الماركسى الذى يطالب به هو على التحديد الكفاح التاريخى للطبقة العاملة وللتنظيم الحزبى. أن تفكير بلوخ يظل محصورا فى حدود المجتمع البرجوازي، ولكنه تفكير يعبر عن مرحلة انتقال. وحديث بلوخ عن التقدم للأمام هو فى الواقع قفز وراء الواقع التاريخى

Buhr, Manfred: A Critique of Ernst Bloch's Philosophy of Hope P.269-270.

(١)

الدائر من حوله والعمليات الواقعية التي تحركه. وبدلاً من أن يشعر بهذه العملية التاريخية من حوله نجده يستبدل بها غاية نهائية يضعها بصورة أولية في العالم نفسه لا في الصيرورة الإجتماعية^(١).

ومعنى هذا أن بور يتهم بلوخ بأنه يستبدل بالكفاح التاريخي صيرورة كونية غامضة. وحقيقة الأمر أن تفكير بلوخ ليس محصوراً في حدود المجتمع البرجوازي كما يزعم بور، ولكن اتساع نظريته على المستوى الإنساني والكوني جعله يدخل الماركسية - اللينينية كجزء من هذا المتطور الكلي، فلا يمكن تجاهل السمات الأساسية في تفكير بلوخ كالثراء الثقافي وتعدد المناظير والإبداع والنزعة الإنسانية والنزعة التفاؤلية، كل هذا جعل الماركسية بصفة عامة تنطوي في نسقه الفكري إلى الحد الذي دعا بور إلى التساؤل: هل كان ماركسياً أم لم يكن؟ ويمكن الرد على السؤال بآخر: وهل يتهم الفيلسوف - سواء كان ماركسياً أم لم يكن - بعمق تفكيره؟ ألم يكن بلوخ أكثر احساساً بالتاريخ عندما أعلن أن الماركسية لم تقدم إلا نقداً للعقل الخالص وما زال عليها أن تستكملها بنقد للعقل الخالص؟ ألم يثبت الإنهيار الأخير للنظم الاشتراكية صدق حسه بالتاريخ! لقد اثبتت الدراسات التي اهتمت ببحث أسباب فشل هذه النظم أن الماركسية ما زالت بالفعل نظرية ناقصة، فما هو جاك بيدييه يعلن أن "ما انتجته الماركسية هو نظرية نصف عامة للتاريخ، نظرية تعبرها خطوط فلسفية مختلفة، ثم وجدت نفسها بعد ذلك متبلورة في لغات فلسفية مختلفة (. .) فالماركسية بهذا المعنى في حاجة إلى من يكملها"^(٢)

إن فلسفة بلوخ للأمل - على الرغم من أنها فلسفة تقدمية - تتسم بنزعة تفاؤلية وانفتاح هائل ودائم على المستقبل، إلا أنها لم تؤمن بحتمية هذا التقدم المتجه إلى الإمام إلى الحد الذي يجعلها تغفل الجانب السلبي من الأمل، بل وضعت نصب عينيها دائماً الواقع العيني المتغير، فهي تستقرئ ما فيه من تحولات وإمكانات كامنة، كما أنها لم تغفل الطبيعة الإنسانية المتغيرة في

(١) Buhr, Manfred: Seven Comments on Ernst Bloch's philosophy. in Studies in soviet Thought 33. 1987 Reidel Publishing Company P.334-335.

(٢) بيدييه، جاك: الاخضر والاحمر جنباً الى جنب. من وقائع الندوة العالمية السابقة الذكر - المقال من عدد

التاريخ، فليس هناك حتمية تاريخية تجعل الأمل يتجه بالضرورة إلى الأمام، فمن الممكن - كما حدث في فترات كثيرة من التاريخ - أن يصاب الأمل بخيبة الأمل. وربما يكون الإنهيار الأخير في النظم الإشتراكية - طبقا لفلسفة بلوخ الجدلية - هو إحدى فترات خيبة الأمل. ولا يعنى هذا أن يموت الأمل، فمن الممكن أن ينهض من كبوته مرة أخرى بعد أن تدرس تحولات الواقع وشروطه الذاتية والموضوعية دراسة دقيقة، وربما تنهض الإشتراكية مرة أخرى، في المستقبل القريب أو البعيد، في ثوب أكثر انسانية وحرية وتسامحا. ان نظرة بلوخ الجدلية للتاريخ وللواقع تتسم بالمرونة وتبتعد عن التصلب الذى طبع النظرية الماركسية وجعلها تؤمن إيمانا لا رجعة فيه بقوانين الحتمية التاريخية وحتمية الثورة في إحداث التحولات الكبرى في التاريخ مما جعلها ترفض أى تحول سلمى لمراحل التطور، بل وتتنظر إليه على أنه من قبيل الإيديولوجية البرجوازية. وإيمانها - أى النظرية الماركسية - بالحتمية التاريخية جعلها - كما يقول د. فؤاد زكريا - تغلب النظرية على الواقع المعقد المتجدد (. .) ولا شك ان الإسراف في الفكر النظرى يؤدى إلى الإفراط في التنبؤ، فيبدو التاريخ وكأنه مراحل حتمية لا مفر من حدوثها. كما انتقل التاريخ من مرحلة العبودية إلى مرحلة الإقطاع، ومن الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الإشتراكية فالشيوعية. ويصور هذا الانتقال كما لو كان قدرا محتوما لا فكاك منه، وكأن هناك قوة تعلق على الأفراد والأنظمة والحكومات اسمها "حتمية التاريخ" تعمل على دفع الأحداث في الاتجاه الذى تنتبأ به النظرية^(١).

وضع خصوم بلوخ فلسفته في سياق ما يسمونه الفلسفة البرجوازية، وراجوا يؤكدون ارتباطه بالفلسفة الألمانية الكلاسيكية من ناحية وبفلسفة الحياة والوجودية من ناحية أخرى، بل يؤكدون أنها وجودية معكوسة تضع الأمل في مكان "الهم والقلق" وانها تعبر عن احتجاج فردى على الرأسمالية وتعد بخلاص دنيوى في "مملكة الحرية" أو الجنة الأرضية، لكى تشتت أنظار الساخطين والمضطهدين بالأمل الغامض في مجتمع أفضل لا يقل عنه غموضا. ولهذا يظل بلوخ في نظرهم فيلسوفا مثاليا امتزجت في فلسفته عناصر صوفية ودينية ومثالية من التراث بحيث لا تتصل ماديته أدنى صلة بالمادية الجدلية، لأن

(١) مواد زكريا : مقامرة التاريخ الكبرى . الكويت ، جريدة الوطن العدد ٣٥٦٠ ، الخميس ١٨ يناير ١٩٩٠ .

جدليته المثالية والذاتية تبتعد في رأيهم بعدا شديدا عن الجدلية الماركسية "الموضوعية"، كما ان فلسفته في الأمل والاشتراكية اليوتوبية وفكرة الخلاص العالمي لا يمكن التوفيق بينها وبين المادية الجدلية التاريخية و "العلمية". وقد تصور هؤلاء الماركسيون الحرفيون ان الاشتراكية العلمية قد أنهت كل تفكير يوتوبى بحيث أصبح مفهوم اليوتوبيا مفهوما مجردا ومتعارضا مع البناء الاشتراكي والتطور العقلي والاجتماعي، ونسوا أن الجدل المادى - بحكم مفهومه نفسه - يوتوبى بحكم طبيعته، ومنفتح على المستقبل.

خلاصة القول أن مادية بلوخ نتهم بأنها مادية تأملية، كما تتهم ماركسيته بأنها ماركسية مثالية وصوفية، حتى أن هابرماس - وهو من الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت - يصفه بأنه شيلنج الماركسية، كما يوصف أيضا بأنه نبى جديد يبشر بالخلاص على لسان ماركس . . ويمكن الرد على كل الإتجاهات السابقة بأنه لا يؤخذ على الفيلسوف أن تكون ثقافته موسوعية، ولا يمكن أن يعاب عليه أن تستوعب فلسفته كل التراث الإنسانى وكل التيارات الفلسفية فى عصره وفى تراثه القومى والوطنى بوجه خاص، لأن المهم هو كيف تتفاعل كل هذه الفلسفات فى نسق فلسفى جديد وأصيل ومتميز. لقد عاش بلوخ فى عصر تفاعلت فيه الثقافات والفلسفات. ومن الطبيعى أن تلتحم فلسفته بمشاكل عصره وموممه، وما أثارته فلسفته من مشكلات وما طرحته من أسئلة - لم يجب عنها هو نفسه - انما تعبر عن أزمة الماركسية المعاصرة، وليس عن أزمة فى فلسفته ذاتها، لأن الفلسفة الحقّة ليست هى تلك التى تقدم اجابات جاهزة أو تطرح حلولاً صالحة لكل زمان ومكان، وانما هى تلك التى تقاس أصالته بقدر ما تطرحه من مشكلات واسئلة وقضايا، وعلى كل عصر أن يحاول الإجابة عنها وايجاد حلول لها بما يتفق مع واقعه الاجتماعى وسياقه التاريخى ومتطلبات عصره. لذلك لا يمكن القول بأن شيلنج - المثالى الصوفى - هو المنتصر فى نهاية "مبدأ الإمل"، وانما المنتصر هو ماركس الحقيقى، أو بمعنى أكثر دقة الماركسية الإنسانية. ويعود اصرار بلوخ على الفكر الماركسى إلى اهتمام هذا الاخير بالإنفعا نحو المستقبل، فتاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى هيجل قد حصر الفكر فى دائرة الماضى، ثم جاء ماركس ليدفعه نحو المستقبل، وأقامه على أسس اقتصادية وعلى تحليله للصراع الطبقي فى المجتمع

الرأسمالى. واتخذ بلوخ من هذه الإندفاع الأولى نقطة انطلاق ليؤسس هذا المستقبل فلسفيا، وتجاوز الحدود الماركسية لينطلق إلى آفاق أرحب، وأقام نسقا فلسفيا كاملا ومفتوحا على مستقبل انساني وواقعي ممكن.

وعلى الرغم من صعوبة استخلاص هذا النسق الفلسفى كما قلنا فى بداية هذا البحث بسبب ما يتسم به من غموض وتعقيد شديدين، واستطراد فى تفاصيل لا نهائية إلى حد التشوش وبأسلوب تغلب عليه الصور الفنية (الإستعارة والمجاز والرمز) على الرغم من كل هذا، فلا نستطيع أن نخفل ماقدمه هذا النسق عن أهمية الامل ودوره فى احيائه فى عصر استفحلت فيه الأزمات والإضطرابات والحروب وسائر المشكلات العالمية الملحة التى جعلت عددا كبيرا من المشتغلين بالفلسفة والفكر يهتمون بقضية المستقبل بكل أبعادها. كما لا يمكن اغفال انفتاحه الهائل على المستقبل، هذا البعد الغائب إلى حد كبير فى فلسفتنا العربية. وقد لا يكون أمل بلوخ هو بالضرورة أملنا، وقد لا يكون هدفه هو بالضرورة هدفنا، ولكن ما يهمنا من هذه الفلسفة هو التثبث بالأمل ليكون عوننا لنا فى عالمنا الثالث لفتح آفاق أوسع للمستقبل، حتى نخطو خطواتنا الأولى نحو التاريخ الحقيقى الذى هو بداية الطريق للوصول إلى الغاية النهائية . . إلى "مملكة الحرية". وهنا يمكننا ان نقول مع بلوخ ان الإنسان لا يزال يحيا فيما قبل التاريخ وأن كل شئ لا يزال فى مرحلة سابقة على خلق العالم الحق، وان "النشؤ" أو "التكوين" الحقيقى لا يكون فى البداية، وانما يبدأ من النهاية - أى نهاية تاريخ الظلم والإغتراب والإستغلال - وسيبدأ هذا التاريخ "الجديد" و "الأصيل" عندما يصبح المجتمع والإنسان جذريين، أى عندما يتشبهان بالجذور، وجذر التاريخ هو الإنسان الذى يعمل ويبعد ويعيد تشكيل المعطيات القائمة ويتجاوزها. فإذا استطاع أن يمسك بجذوره ويؤسس انسانيته بعيدا عن الإغتراب الذى خيم عليه طوال تاريخه السابق أو بالاحرى ما قبل التاريخ الحقيقى، إذا استطاع ان يفعل هذا بروح ديمقراطية حقيقية، فسوف يظهر فى العالم شئ لم يوجد أبدا من قبل ولم يقدر لانسان أن يعيش فيه. هذا الشئ اسمه "الوطن". وهذا "الوطن" الإنسانى الحق هو الغاية النهائية لفلسفة بلوخ. وما أن يدرك الإنسان نفسه ووجوده ادراكا خاليا من التخارج والاعتراب ويؤسسها على أساس من الديمقراطية الواقعية حتى ينشأ فى العالم شئ يظهر للجميع فى مرحلة

الطفولة، شئ لم يبلغه أحد حتى الآن، الا وهو "الوطن". هذا الوطن هو الهدف
الأخير للطبيعة الإنسانية عندما تحقق غناها، وهذا الذى سيبينه ويعيش فيه
اسمه الإنسان نعم . . . الإنسان .

مراجع البحث

أولاً : مؤلفات إرنست بلوخ :

١- الطبعة الألمانية:

تقع الطبعة الألمانية الكاملة في ستة عشر مجلداً وقد أصدرتها دار النشر زور كامب ، فرانكفورت على نهر الماين ، ابتداء من عام ١٩٥٩ وبياناتها كالآتي :

Werke Gesamtausgabe Frankfurt. a.m. Suhrkamp

- 1- Spuren,,1969,
- 2- Thomas Munzer als Theologe der Revolution,1969.
- 3- Geist der Utopie (2. Fassungvon, 1923),1964.
- 4- Erbschaft dieser Zeit,1976.
- 5- Das Prinzip Hoffnung (in Zwei Halbbanden),1959.
- 6- Naturrecht und menschliche Wurde,1961.
- 7- Das Materialismus-Problem-seine Geschichte und substanz,1972.
- 8- Subjekt-Object. Erläuterungen zu Hegel,1985.
- 9- Literarische Aufsätze,1973.
- 10- Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie,1969.
- 11- Politische Messungen-Pestzeit, Vor marz,1970.
- 12- Zwischen welten in der Philosophiegeschichte (Aus Leipziger Vorlesungen),1977.
- 13- Tübinger Einleitung in die Philosophie,1970.
- 14- Atheismus im Christentum,1968.

15- Experimentum Mundi, 1975.

16- Geist der Utopie (nach der 1. Auflage von 1918), 1971.

17- Ergänzungsband ; Tendenz - Latenz - Utopie, 1978.

مجلد ملحق بالطبعة الكاملة نشر بعد وفاة بلوخ .

18- Avicenna und die Aristotelische Linke. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1963.

صدر في الذكرى الالفية لابن سينا ولم ينشر في الطبعة الكاملة .
ب- الترجمات الإنجليزية وطبعاتها :

1- Bloch, Ernst : The principle of Hope. Trans. by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight . Oxford, Basil Blackwell, 1986. (in 3 Volumes).

2- Bloch, Ernst : Natural Law and Human Dignity. Trans. Dennis J. Schmidt. London, Cambridge, 1986.

3- Bloch, E and others : Aesthetics and politics with an afterword by Fredric Jameson. London. Verso, 1977.
الترجمات العربية :

١- ارنست بلوخ : فلسفة عصر النهضة . ترجمة الياس مرقص . بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٨٠ .
ثانياً : مراجع عن بلوخ :

1- Horster, Detlef : Bloch Zur Einfuhrung. Hamburg. Junius Verlag, 1987.

2- Holz, Hans Heinz : Ernst Bloch. Auswahl aus seinen Schriften, Frankfurt, Fischer, 1967.

- 3- Hudson, Wayne : The Marxist philosophy of Ernst Bloch. London, Macmillan,1982.
- 4- Markun, Silvia : Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten . Hamburg, Rowohlt,1977.

ثالثاً : مراجع أجنبية :

- 1- Alexander, p. and Gill , R. (Eds) : Utopias. London, Duck-worth,1984.
- 2- Aristotles : The Metaphysics with an English Translation by Hugh Tredennick, London, Loeb Classical Library,1936.
- 3- Armytage, W.H.G. Yesterday's Tomorrows, A Historical Sur-vey of Future Societies ,. London, Routhledge & Kegan Paul,1968.
- 4- Augustine (St) : The City of God. An abridged version from translation by Gerald G. Walsh and others. Edited with an in-troduction by Vernon J. Bourke. New York, Image Books,1958.
- 5- Bahro , Rudolf : The Alternative in Eastern Europe : London, New Left Books,1978.
- 6- Bauman, Zygmunt : Socialism, The Active Utopia , London, Allen & Unwin,1976.
- 7- Beck, Lewis White (Editor) : The Eighteenth Century philos-ophy . New York, The Free Press,1966.
- 8- Berki , R. N. : Insight and Vision : The problem of commun-ism in Marx's Thought . London, Dent,1983.

- 9- Berneri, Marie Louise : Journey Through Utopia. Foreword by George Woodcock. New York, Schocken, 1971.
- 10- Burke, J.P., Crocker, L and Legters, L.H. (Eds) : Marxism and the Good Society, Cambridge., Cambridge University Press, 1981.
- 11- Bury, J.B. : the Idea of progress . London, Macmillan, 1923.
- 12- Capps, Walter H. (Ed.) : The Future of Hope . Philadelphia, 1970.
- 13- Cicero : De Oratore III . Together with De Fato , with English Translation by H. Rackham, the Loeb Classical Library.
- 14- Crossman, Richard (Ed.) : the God that Failed : Six studies in communism. London, Hamish Hamilton, 1950.
- 15- Donner, Henry Wolfgang : Introduction to Utopia, : London, 1945.
- 16- Erasmus, Charles J. In Search of the Common Good : Utopian experiments Past and Future . New York, 1977.
- 17- Finely, M.I. : Utopianism Ancient and Modern In Critical Spirit, Essays in Honor of Herbert Marcuse . Boston, Beacon Press, 1967.
- 18- Fishman , R. : Urban Utopias in the Twentieth Century. New York , Basic Books, 1977.
- 19- Gardiner , Patrick (Ed.) : Nineteenth Century Philosophy. New York. The Free Press, 1969.
- 20- Gorz , Andre : Farewell to the Working Class : An Essay on post-Industrial Socialism . London . Pluto Press, 1982.
- 21- Hegel, G.W.F. : The Phenomenology of Mind . Trans . With

- an Introduction and Notes by J.B. Baillie . Second Edition
Revised and corrected throughout . London . Unwin,,1939.
- 22- Hertzler , Joyce Ormael : The History of Utopian Thought.
New York , Cooper Square Publishers,1965.
- 23- Kant, Immanuel : Critique of Pure Reason . Trans . By
J.M.D. Meiklejohn. New York , Willey Book Comp,1943.
- 24- Kanter , Rosabeth Moss : Commitment and community:
Communes and Utopias in Sociological perspective . Cam-
bridge ,Mass., Harvard University Press,1972.
- 25- Kateb , George : Utopia and Its Enemies . New York,
Schocken Books,1972.
- 26- Kaufmann , Moritz : Utopias , or Schemes of Social Im-
provement , from Sir Thomas More to Karl Marx. Lon-
don,1879.
- 27- Kolakowski, Leszek : Toward a Marxist Humanism : Essays
on the left Today . New York Grove Press,1981.
- 28- Kumar , Krishan : Religion and Utopia . Canterbury , Center
for the study of Religion and Society,1985.
- 29- Kumar, Krishan : Utopia and Anti-Utopia in Modern Times,
Oxford, Basil Blackwell,1987.
- 30- Lasky, Melvin J : Utopia and Revolution. Chicago, Universi-
ty of Chicago Press,1976.
- 31- Leibniz, G.W. : Nouveaux Essais sur L'entendement Hu-
main. Paris, Ernest Flammarion.
- 32- Manuel, Frank E, and Manuel, Fritzie, P. Utopian Thought in
the Western World. Oxford, Basil Blackwell,1979.

- 33- Marcuse, Herbert : an Essay on Liberation. London, Allen Lane,1969.
- 34- Marcuse, Herbert : Five Lectures : Psychoanalysis, Politics and Utopia. Boston Press,1970.
- 35- Marx, Karl : Capital. Trans. Form the third Germaned Progress Puplishers. V.I.,1965.
- 36- Monti, Raffaele : Leonardo Da Vinci. Trans. from the Italian by Pearl Sanders . London, Thames and Hudson,1967.
- 37- Morgan, Arthur E. : Nowhere was somewhre : How History Makes Utopias and How Utopias Make History. Chapel Hill, Nc, University of North Carolina Press,1946.
- 38- Polak, Frederik : The Image of the future . Amsterdam, Elsevier,1973.
- 39- Popkin, Richard H. (Ed.) : The philosophy of the 16th and 17th Centuries. New York, The Free Press,1966.
- 40- Puppi, Lionello : Rembrandt. Trans. by Pearl Sanders. London, Thames and Hudson,1969.
- 41- Sargent, Lyman Tower : British and American Utopian Literature, 1516 - 1975. Boston, G.K. Hall,1979.
- 42- Scholem, Gershom : The Messianic Idea in Judaism, and Other Essays On Jewish Spirituality, London, Allen & Unwin,1971.
- 43- Scholes, Robert and Rabkin, Erics : Science Fiction : History, Science, Vision. New York, Oxford University Press,1977.
- 44- Spinoza : Ethics. Edited with revised translation by G.R. Parkinson. London, Everyman's, Library,1989.

- 45- Tod, I, and Wheeler, M. : Utopia : An Illustrated History. London, Orbis Books,1978.
 - 46- Tuveson, Ernest Lee : Millennium and Utopia. A Study in Background of Idea of Progress, New York, Harper & Row,1964.
 - 47- White, R. Frederic (Introduction and Notes) : Famous Utopias of the Renaissance. New York, Hendricks House,1955.
 - 48- Wippel, John F. and Allan B. Wolter (Eds) : Medieval Philosophy. New York, the Free Press,1969,
رابعاً : دوائر معارف ، قواميس ومعاجم :
-

- 1- Baldwin, J.M. (Ed.) : Dictionary of philosophy and Psycho -logy, V.I. U.S.A. , Peter Smith,1960,
- 2- Edwards, Paul (Ed.) : Encyclopedia of philosophy. London, Macmillan Publisher. V.I. V.8.1970.
- 3- Emerson, L. Roger : Dictionary of History of Ideas. New York, Charles Scribner's uns,1973.
- 4- Encyclopedia of World Art. London, Mc Graw-Hill Puplishing Company, V. II, V. VI,1962.
- 5- Flew, Antony, : A Dictionary of Philosophy. London, Macmillan Press,1979.
- 6- Hammond, N.G. and Scullard, H.H. (Eds) : The Oxford Classical Dictionary, Oxford, Clarendon Press,1970.
- 7- Kellner, Douglas, In : Thinkers of the Twentieth Century, London, Macmillan,1983.
- 8- Lacey, A.R. : A Dictionary of Philosophy. London, Routledge, Kegan Paul.1976.

- 9- Liddell - Scott : Greek - English Lexicon. Oxford,1959.
- 10- Metzler Philosophen - Lexikon. Stuttgart,1989.
- 11- Peter and Linda Murray : A Dictionary of Art and Artists, London., Penguin Books,1959.
- 12- Rosental, M. and Yudin, P. (Eds.) : A Dictionary of Philosophy. Moscow Progress Puplishers,1967.
- 13- Wilpert, Gero Von : Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart, Kröner,1964.

خامساً : دوريات :

- 1- Buhr, Manfred : A Critique of Ernst Bloch's Philosophy of Hope. Presented by : Robert Schreiter. Philosophy Today, V.14,1970.
- 2- Buhr, Manfred : Seven Comments on Ernst Bloch's Philosophy. Studies in Soviet Thought,33,1987,
- 3- Oliver, H. Harold : Hope and Knowledge, the Epistemic status of Religious Language, in Cultural Hermeneutics 2. Dordrech Holland,1974.
- 4- Reimer, A. James : Bloch's Interpretation of Muenzer : History, Theology and Social change U.S.A. CLIO , V.9,1980.
- 5- Tadie, L jubomir : The Marxist Critique of Right in philosophy of Ernst Bloch. Praxis International. V.I.,1982.

سادساً : المراجع العربية :

١- الكتب :

- ١- ابن سينا : النجاة . الناشر محيى الدين صبرى الكردى . القاهرة ، مطبعة السعادة ، ط١ ، ١٣٣١ .
- ٢- أبو صالح الألفى : الموجز فى تاريخ الفن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ .
- ٣- أحمد فؤاد الاهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٤ .
- ٤- أديب ديمترى : الماركسية والنولة الصهيونية (الوجود والكيان) . بيروت . دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ .
- ٥- أرسطو طاليس : الطبيعة ، ترجمة إسحق بن حنين ، مع شرح ابن السمع وأخريين ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى . القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ج١ ، ١٩٦٤ .
- ٦- أسعد عبد الرحمن : المنظمة الصهيونية العالمية (تنظيمها وأعمالها ١٨٩٧ - ١٩٤٨) . بيروت ، منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الأبحاث د . ت .
- ٧- أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة د . فؤاد زكريا . مراجعة د. محمد سليم سالم القاهرة ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨ .
- ٨- أفلاطون : فايدروس ، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر . القاهرة ، دار المعرفة ، ط١ ، ١٩٦٩ .
- ٩- أفلاطون : طيماوس . ترجمة الأب فؤاد جرجى بربارة . تحقيق وتقديم البير ريفو . دمشق ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد ، ١٩٦٨ .
- ١٠- إمام عبد الفتاح إمام : سرن كير كيجورد ، رائد الوجودية . بيروت ، دار التنوير ، ج١ ، ط٢ ، ١٩٨٣ .
- ١١- إمام عبد الفتاح إمام : المنهج الجدلى عند هيجل . بيروت ، دار التنوير ، ط٢ ، ١٩٨٢ .

- ١٢- إمام عبد الفتاح إمام : دراسات هيجيلية ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ .
- ١٣- أميرة حلمي مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .
- ١٤- أودول ، جورج : العالم ١٩٨٤ ، ترجمة شفيق أسعد فريد وعبد الحميد محبوب ، راجعه عبد الرحيم رشوان . القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦ .
- ١٥- بارندر ، جوفرى وآخرون : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة د . عبد الغفار مكاوى ، الكويت ، عالم المعرفة العدد ١٧٣ ، مايو ١٩٩٣ .
- ١٦- باومر - ل - فرانكلين : الفكر الأوربي الحديث ، ترجمة د . أحمد حمدي محمود ، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب - ٤ أجزاء ، ١٩٨٧ - ١٩٨٨ . ١٩٨٩ على التوالي .
- ١٧- برجسون ، هنرى : التطور الخالق . ترجمة د . محمد محمود قاسم . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ .
- ١٨- برشت ، برتولد : الإستثناء والقاعدة . ترجمة وتقديم د . عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، المسرح العالمى ، الدار القومية للطباعة والنشر والثقافة والإرشاد القومى ، ١٥ مايو ١٩٦٥ .
- ١٩- جاردنى ، روجيه : كارل ماركس . ترجمة جورج طراييشى ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٧٠ .
- ٢٠- جلسون ، إتين : روح الفلسفة فى العصر الوسيط . عرض وتعليق د . إمام عبد الفتاح إمام . القاهرة ، مكتبة سعيد رأفت ، ١٩٧٢ .
- ٢١- جوته : فاوست . ترجمة وتقديم د . عبد الرحمن بنوى . الكويت . وزارة الإعلام ، المسرح العالمى ، ٣ أجزاء ، ١٩٨٩ .
- ٢٢- جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، من كيركيغورد إلى جان بول سارتر . ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة د . محمد عبد الهادى أبوريده . القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦ .
- ٢٣- حسن حنفى : قضايا معاصرة . القاهرة ، دار الفكر العربى ، ج٢ ، ١٩٧٧ .

- ٢٤- حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨١ .
- ٢٥- حسن عيسى : الإبداع في الفن والعلم . الكويت ، عالم المعرفة ، العدد ٢٤ ، ديسمبر ١٩٧٩ .
- ٢٦- حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ، دار الفارابي ، ج٢ ، ط٧ ، ١٩٩١ .
- ٢٧- دانتى أليجييري : الكوميديا الإلهية ، ترجمة حسن عثمان ، القاهرة ، دار المعارف ، ٣ أجزاء صدرت عام ١٩٥٩ - ١٩٦٤ - ١٩٦٩ على التوالي .
- ٢٨- ديورانت ، ول : قصة الحضارة ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ج٢ من المجلد الأول ، ط٣ ، ١٩٦٨ .
- ٢٩- رسل ، برتراند : ألف باء النسبية . ترجمة فؤاد كامل . القاهرة ، دار الثقافة العربية للطباعة ، ١٩٦٥ .
- ٣٠- رسل ، برتراند : حكمة الغرب . ترجمة د. فؤاد زكريا ، الكويت ، عالم المعرفة ، عدد ٦٢ فبراير ١٩٨٣ .
- ٣١- روسو ، جان جاك : العقد الإجتماعي ، ترجمة نوبان قرقوط ، بيروت ، دار القلم ، د. ت .
- ٣٢- روسو ، جان جاك : إميل . ترجمة د. نظمي لوقا ، قدم له الأستاذ أحمد زكي محمد . القاهرة ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٥٨ .
- ٣٣- زكريا إبراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ .
- ٣٤- زكريا إبراهيم : مشكلة الفن ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ .
- ٣٥- زكي نجيب محمود : أرض الأحلام ، القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٧٧ .
- ٣٦- ستيس ، والتر : فلسفة هيغل ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام . القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .
- ٣٧- سرفبالي ، راد اكرشنا وشارلزمور : الفكر الفلسفي الهندي ، ترجمة ندره اليازجي ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٧ .
- ٣٨- شتروفيه ، ف : فلسفة العلو " الترانسندنس " ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ، القاهرة ، مكتبة الشباب ، ١٩٧٥ .

- ٣٩- شورون ، جاك : الموت فى الفكر الغربى ، ترجمة كامل يوسف حسين ، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام . الكويت ، عالم المعرفة ، ابريل ١٩٨٤ .
- ٤٠- عبد الرحمن بدوى : المثالية الألمانية ، شيلنج . القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ .
- ٤١- عبد الرحمن بدوى : المنطق الصورى والرياضى . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٣ ، ١٩٦٨ .
- ٤٢- عبد الغفار مكاوى : البلد البعيد ، القاهرة ، دار الكاتب العربى ، ١٩٦٨ .
- ٤٣- عبد الغفار مكاوى : النور والفراشة ، القاهرة ، دار المعارف ، أقرأ ، مارس ١٩٧٩ .
- ٤٤- عبد الغفار مكاوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد وتعقيب نقدى ، الكويت ، جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب ، حولية ١٣ ، رسالة ٨٨ ، ١٩٩٣ .
- ٤٥- عبد الغفار مكاوى : التعبيرية . القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ .
- ٤٦- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩ .
- ٤٧- علاء طاهر : مدرسة فرانكفورت . بيروت ، منشورات الإنماء القومى ، د. ت .
- ٤٨- فروم ، إريك : الإنسان بين الجوهر والمظهر . الكويت ، عالم المعرفة ، عدد ١٤٠ ، أغسطس ١٩٨٩ .
- ٤٩- فرويد ، سيجموند : محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى . ترجمة د. أحمد عزت راجح ، مراجعة محمد فتحى ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٦ .
- ٥٠- فؤاد زكريا : اسبينوزا . القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .
- ٥١- كلود فيلو ، جان : اللاوعى . ترجمة جان كميد . بيروت ، المنشورات العربية ، د. ت .
- ٥٢- لاوتسى : الطريق والفضيلة . ترجمة د. عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، الألف كتاب ، ١٩٦٧ .
- ٥٣- لوكاتش ، جورج : جوته وعصره ، ترجمة بدیع عمر نظمی ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٤ .

د- دوريات :

- ١- بيديه ، جاك : الأخضر والأحمر جنباً إلى جنب ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة القاهرة ، العدد (١١٨) سبتمبر ١٩٩٢ .
- ٢- بيير هارود : فى الحاضر وحده سعادتنا ، ترجمة موسى بدوى ، مركز مطبوعات اليونسكو ، مجلة ديوجين . العدد (٧٧) ، د. ت .
- ٣- جود ولييه ، موريس : سياق الوهم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة القاهرة ، العدد (١١٩) أكتوبر ١٩٩٢ .
- ٤- حسن حنفى : الإشتراكية الدينية عند فوير باخ . الكويت . مجلة عالم الفكر ، المجلد العاشر ، العدد الأول ، أبريل ، مايو ، يونيو ١٩٧٩ .
- ٥- حسن حنفى : شروط الإبداع الفلسفى ، القاهرة ، مجلة ابداع ، العدد السادس ، يونيو ١٩٩١ .
- ٦- عبد العزيز ليب : الايطوبيا والإيطوبيات ، القاهرة ، مجلة فصول ، المجلد السابع ابريل - سبتمبر ١٩٨٧ .
- ٧- عبد الغفار مكاوى : الحاضر السرمدى واللحظة الأبدية ، مجلة الحكمة ، جامعة طرابلس . كلية التربية قسم الفلسفة والإجتماع ، العدد (٣) السنة الثانية ، أكتوبر ١٩٧٨ .
- ٨- عمر الفاروق : بانوراما رحلة كولبس ، صورة العالم عشية الرحلة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة القاهرة - فبراير ١٩٩٣ .
- ٩- فؤاد زكريا : مقامرة التاريخ الكبرى ، الكويت ، جريدة الوطن ، العدد ٣٥٦٠ ، الخميس ١٨ يناير ١٩٩٠ .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
١	مقدمة
	الفصل الأول
١٤	حياة بلوخ ونواة تفكيره اليوتوبى
١٤	أولا : حياة بلوخ ومؤلفاته
٣٣	ثانيا : المؤثرات الفكرية على فلسفة بلوخ
٣٦	١- مؤثرات فلسفية
٥١	٢- مؤثرات فكرية وأدبية
٥٨	٣- مؤثرات الحركة النقدية
٦٢	٤- مؤثرات دينية
٦٧	ثالثا : مدخل الى فلسفة بلوخ ومفاهيمها الأساسية
	الفصل الثانى
٨٦	البناء الأنثروبولوجى للأمل
٨٨	أولا: نشأة الرعى
١٠٦	ثانيا : طبقات الرعى
١١٧	ثالثا: معوقات الرعى بالـ "ليس - بعد "
	الفصل الثالث
١٤٣	البناء الانطولوجى للأمل
١٤٣	أولا : المفاهيم الأنطولوجيه لمقولة الـ " ليس - بعد "
١٥٩	ثانيا : مقولة الامكان
١٩٢	ثالثا : انطولوجيا المادة
	الفصل الرابع
٢٠٩	الزمان والتاريخ والجدل
٢١٠	أولا : الجدل المادى عند بلوخ

٢٣٩	ثانيا : بنية الزمان التاريخي
٢٥٣	ثالثا : اللحظة الممتلئة

الفصل الخامس

٢٩٣	تجليات الأمل في يوتوبيات التقنية والكشوف الجغرافية والفنون
٢٩٥	أولا : تاريخ التقنية
٣١١	ثانيا : تاريخ الكشوف الجغرافية
٣٢٥	ثالثا : تاريخ العمارة والفنون

الفصل السادس

٣٥٨	تجليات الأمل في اليوتوبيات الاجتماعية
٣٥٩	أولا : يوتوبيات العصور القديمة والوسطى
٣٨٠	ثانيا : يوتوبيات عصر النهضة
٣٩٠	ثالثا : يوتوبيات العصر الحديث
٤٣٠	ملاحظات نقدية ختامية
٤٥١	مراجع البحث
٤٦٦	الفهرس

الترقيم الدولى ٩٦/ ١١٠٩
رقم الإيداع ٩٧٧/٠٣/٠٢٧٣/٢

